ANSELMO DE CANTERBURY

TRATADO SOBRE LA LIBERTAD DEL ALBEDRÍO

EDICIÓN BILINGÜE

EDICIÓN ACADÉMICA Y ESTUDIO INTRODUCTORIO
FELIPE CASTAÑEDA

ENSAYOS COMPLEMENTARIOS

RICARDO ARIAS ✤ JAIME BARRERA ✤ ALFONSO CORREA
ALFONSO FLÓREZ ✤ LAURA GÓMEZ ✤ FELIPE ROJAS
CHRISTIAN SCHÄFER ✤ JORGE SIERRA ✤ JÖRG ALEJANDRO TELLKAMP

GRUPO DE TRADUCCIÓN DE LATÍN

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
BOGOTÁ, 2007

Anselmo, Santo, Arzobispo de Canterbury, 1033-1109
Tratado sobre la libertad del albedrío / Anselmo de Canterbury ; edición académica y comentario introductorio de Felipe Castañeda ; ensayos complementarios de Ricardo Arias ... [et al.] ; Grupo de Traducción de Latín. -- Bogotá : Universidad de los Andes, Ediciones Uniandes, 2007.
350 p. ; 14,5 x 21,5 cm.

Ensayos complementarios también de: Jaime Barrera, Alfonso Correa, Alfonso Flórez, Laura Gómez, Felipe Rojas, Christian Schäfer, Jorge Sierra y Jörg Alejandro Tellkamp.

ISBN 978-958-695-280-4

1. Anselmo, Santo, Arzobispo de Canterbury, 1033-1109 – Crítica e interpretación 2. Libre albedrío y determinismo 2. Libertad I. Castañeda Salamanca, Felipe II. Universidad de los Andes (Colombia). Grupo de Traducción de Latín III. Universidad de los Andes (Colombia) IV. Tít.

CDD 123.5 SBUA

Primera edición: agosto de 2007

©De los estudios complementarios: Felipe Castañeda, Alfonso Flórez, Laura Liliana Gómez Espíndola, Alfonso Correa Motta, Jaime Barrera Parra, Jorge Alejandro Tellkamp Ricardo Arias Trujillo y Jorge Sierra.

©De la traducción: Felipe Castañeda, Emperatriz Chinchilla, Mario Domínguez, Carlos Andrés Pérez, Juan Pablo Quintero, Elsa Ramos, Felipe Rojas, Manuel Antonio Romero y Claudia María Ramírez.

©Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Filosofía, Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales - CESO

Bogotá D.C., Colombia. Carrera. 1ª No. 18ª- 10 Edificio Franco P. 5

Teléfono: 3 394949 / 3 394999. Ext: 2530/2501

http://faciso.uniandes.edu.co/ceso/

ceso@uniandes.edu.co

Ediciones Uniandes

Bogotá D.C., Colombia. Carrera 1ª. No 19-27. Edificio AU 6

Teléfono: 3 394949- 3 394999. Ext: 2133. Fáx: Ext. 2158

http://ediciones.uniandes.edu.co

infeduni@uniandes.edu.co

ISBN: 978-958-695-280-4

Revisión de estilo: Roberto Palacio y Jorge Sierra

Ilustración de cubierta: Detalle del «Jardín de las delicias» de Hieronymus Bosch (1450-1516) tomado de http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/7/74/Hieronymus_Bosch_034.jpg

Diagramación electrónica y diseño de cubierta: Éditer Estrategias Educativas Ltda.

Bogotá, ctovarleon@yahoo.com.mx

Impresión: Corcas Editores Ltda.

Bogotá D.C., Colombia. Calle 20 No. 3-19 Este

Teléfono: Pbx. 3419588

http://www.corcaseditores.com

info@corcaseditores.com

Impreso en Colombia - Printed in Colombia

Versión al español y preparación de la edición
por el Grupo de Traducción de Latín de la Universidad de los Andes

Emperatriz Chinchilla

Felipe Castañeda, Mario Domínguez, Carlos Andrés Pérez,
Juan Pablo Quintero, Claudia María Ramírez, Elsa Ramos,
Felipe Rojas y Manuel Antonio Romero

ÍNDICE

PRESENTACIÓN. DIÁLOGOS SOBRE DETERMINISMO Y LA LIBERTAD DEL ALBEDRÍO xiii

Roberto Palacio F.

PARTE PRIMERA. MOMENTO HISTÓRICO Y CONCEPCIÓN DE LA LIBERTAD EN ANSELMO

ANSELMO Y SUS CONTEMPORÁNEOS 3

Felipe Rojas

BIBLIOGRAFÍA 9

LA REFORMA ECLESIÁSTICA DEL SIGLO XI O REFORMA "GREGORIANA" 11

Ricardo Arias Trujillo

INTRODUCCIÓN 11

I. BASES PARA EL DESARROLLO 12

II. SITUACIÓN DEL CRISTIANISMO EN EL SIGLO XI 14

1) CONSOLIDACIÓN DEL CRISTIANISMO 14

2) PROBLEMAS DE LA IGLESIA 15

III. LA REFORMA "GREGORIANA" 18

1) LA PAZ Y LA TREGUA DE DIOS 18

2) LA SOCIEDAD TRIFUNCIONAL 20

3) HACIA EL RESTABLECIMIENTO DE LA IGLESIA 21

4) REACCIONES 25

CONCLUSIONES 27

DICTADOS DEL PAPA 28

BIBLIOGRAFÍA 30

LA LIBERTAD CONDICIONADA: UN ANÁLISIS DEL *DE LIBERTATE ARBITRII* DE ANSELMO DE CANTERBURY 31

Felipe Castañeda

I. RACIONALISMO LAICO Y FIDEÍSMO 31
II. LA GRACIA Y EL PODER DE PECAR Y DE NO PECAR 35
III. ¿CÓMO PECAR POR MEDIO DEL PODER DE NO PECAR? 50
IV. HACIA UNA DEFINICIÓN DE LIBERTAD AJUSTADA A LA CONDICIÓN DE ESCLAVO 54
V. DE QUÉ MANERA SE PUEDE SER LIBRE SIN SER LIBRE 66
VI. LA TENTABLE TENTACIÓN 79
VII. BALANCE 91
BIBLIOGRAFÍA 98

PARTE SEGUNDA. *TRATADO SOBRE LA LIBERTAD DEL ALBEDRÍO*

SANCTI ANSELMI
TRACTATUS DE LIBERTATE ARBITRII 101

CAPUT PRIMUM. *QUOD POTESTAS PECCANDI NON PERTINEAT AD LIBERTATEM ARBITRII.* 103

CAPUT II. *QUOD TAMEN ANGELUS ET HOMO PECCAVERUNT PER HANC POTESTATEM, ET PER LIBERUM ARBITRIUM: ET QUAMVIS POTUERINT SERVIRE PECCATO, NON TAMEN EIS POTUIT DOMINARI PECCATUM.* 105

CAPUT III. *QUOD POSTQUAM SE FECERUNT SERVOS PECCATI, LIBERUM HABUERUNT ARBITRIUM: ET QUID SIT LIBERUM ARBITRIUM.* 106

CAPUT IV. *QUOMODO POTESTATEM HABEANT SERVANDI RECTITUDINEM, QUAM NON HABENT.* 110

CAPUT V. *QUOD NULLA TENTATIO COGAT INVITUM PECCARE* 111

CAPUT VI. *QUOMODO SIT NOSTRA VOLUNTAS POTENS CONTRA TENTATIONES, LICET VIDEATUR IMPOTENS.* 114

CAPUT VII. *QUOMODO VOLUNTAS FORTIOR SIT QUAM TENTATIO; ETIAM CUM AB ILLA VINCITUR.* 115

CAPUT VIII. *QUOD NEC DEUS POTEST AUFERRE VOLUNTATIS RECTITUDINEM.* 117

CAPUT IX. *QUOD NIHIL SIT LIBERIUS RECTA VOLUNTATE.* 119

CAPUT X. *QUOMODO PECCANS SIT SERVUS PECCATI; ET QUOD MAIUS MIRACULUM SIT, CUM DEUS REDDIT RECTITUDINEM ILLAM DESERENTI, QUAM CUM MORTUO REDDIT VITAM.* 120

CAPUT XI. *QUOD ISTA SERVITUS NON AUFERAT LIBERTATEM ARBITRII.* 120

CAPUT XII. *CUR, CUM HOMO NON HABET RECTITUDINEM, MAGIS DICITUR LIBER; QUIA, CUM HABET, NON POTEST EI AUFERRI: QUAM, CUM EAM HABET, SERVUS; QUIA, CUM NON HABET, NON POTEST PER SE EAM RECUPERARE.* 121

CAPUT XIII. *QUOD POTESTAS SERVANDI RECTITUDINEM VOLUNTATIS PROPTER IPSAM RECTITUDINEM, SIT PERFECTA DIFFINITIO LIBERTATIS ARBITRII.* 123

CAPUT XIV. *DIVISIO EIUSDEM LIBERTATIS.* 124

ANSELMO DE CANTERBURY
TRATADO SOBRE LA LIBERTAD DEL ALBEDRÍO 127

CAPÍTULO I. EL PODER DE PECAR NO PERTENECE A LA LIBERTAD DEL ALBEDRÍO. 127

CAPÍTULO II. SIN EMBARGO, EL ÁNGEL Y EL HOMBRE PECARON POR ESTE PODER Y POR EL LIBRE ALBEDRÍO, Y AUNQUE PUDIERON SER ESCLAVOS DEL PECADO, SIN EMBARGO EL PECADO NO PUDO DOMINARLOS. 129

CAPÍTULO III. DE QUÉ MODO DESPUÉS DE QUE SE HICIERON ESCLAVOS DEL PECADO TUVIERON LIBRE ALBEDRÍO; Y QUÉ ES EL LIBRE ALBEDRÍO. 131

CAPÍTULO IV. DE QUÉ MODO TIENEN EL PODER DE CONSERVAR LA RECTITUD QUE NO TIENEN. 135

CAPÍTULO V. NINGUNA TENTACIÓN OBLIGA FORZOSAMENTE A PECAR. 136

CAPÍTULO VI. DE QUÉ MODO NUESTRA VOLUNTAD TIENE PODER CONTRA LAS TENTACIONES, AUNQUE PAREZCA IMPOTENTE. 139

CAPÍTULO VII. DE QUÉ MODO LA VOLUNTAD ES MÁS FUERTE QUE LA TENTACIÓN, INCLUSO CUANDO ES VENCIDA POR ELLA. 141

CAPÍTULO VIII. NI DIOS PUEDE QUITAR LA RECTITUD DE LA VOLUNTAD. 144

CAPÍTULO IX. NADA ES MÁS LIBRE QUE LA RECTA VOLUNTAD. 145

CAPÍTULO X. DE QUÉ MODO EL QUE PECA ES ESCLAVO DEL PECADO, Y EN QUÉ SENTIDO ES UN MILAGRO MAYOR SI DIOS DEVUELVE LA RECTITUD AL QUE LA ABANDONA QUE SI DEVUELVE LA VIDA A UN MUERTO. 146

CAPÍTULO XI. ESTA ESCLAVITUD NO QUITA LA LIBERTAD DEL ALBEDRÍO. 147

CAPÍTULO XII. Por qué se dice más correctamente que el hombre es libre cuando no tiene la rectitud, ya que cuando la tiene no se le puede quitar, que decir que es esclavo cuando la tiene, ya que cuando no la tiene por sí mismo no la puede recuperar. 148

CAPÍTULO XIII. «El poder de conservar la rectitud de la voluntad por la rectitud misma» es la definición completa de la libertad del albedrío. 150

CAPÍTULO XIV. División de esta misma libertad. 151

Parte tercera. Aproximaciones al problema de la libertad en la Edad Media

Las acciones "libres" de Aristóteles y Anselmo 155
Alfonso Correa Motta
Bibliografía 176

La concepción estoica de la responsabilidad moral 177
Laura Liliana Gómez Espíndola
I. 179
II. 184
III. 189
Bibliografía 198

La libertad en Agustín (i) 199
Alfonso Flórez
I. Observaciones generales 199
II. La libertad en el *De Libero Arbitrio* 203

La libertad en Agustín (ii) 211
Christian Schäfer
Bibliografía 217

Determinismo teológico, libertad y mal: la *Consolación* como teodicea en Boecio 219
Jorge Sierra
I. Introducción 220
II. El dilema de la presciencia divina y la libertad 226
III. La solución de Boecio al dilema 238

IV. Críticas a la solución eternalista de Boecio 248
V. Conclusión: el milagro del teísmo o la imposible teodicea de Boecio 251
Bibliografía 256

La concordia entre la libertad y la gracia en Anselmo de Canterbury 259
Jaime Barrera Parra
I. *De libertate arbitrii* 259
II. *De concordia gratiae cum libero arbitrio* 262
III. *Lectio* 266
IV. *Lectio divina* 267
V. *Quaerens* 269
VI. *Intellectum* 274
VII. *Veritas* 277
VIII. *Iustitia* 283
IX. *Voluntas* 285
X. *Concordia* 290
XI. Discusión 292
Bibliografía 297

Libre albedrío y voluntad en la filosofía de Tomás de Aquino 301
Jörg Alejandro Tellkamp
I. Introducción 301
II. Determinismo divino y libertad humana 302
III. Providencia y predestinación 304
IV. Libertad de coacción 307
V. Libre albedrío 309
VI. Voluntad, intelecto y felicidad 312

Indicaciones biográficas 321

PRESENTACIÓN

DIÁLOGOS SOBRE DETERMINISMO Y LA LIBERTAD DEL ALBEDRÍO

Es grato y al mismo tiempo atormentador pensar, como lo sugiriera en alguna ocasión Wittgenstein, que los problemas filosóficos, por su misma naturaleza, no se resuelven sino que se van disolviendo y así, abandonando. Pero lo que se va dejando de lado en todo caso condiciona y determina el curso a seguir. Por esto no está de más volver sobre lo andado. De esta manera la indagación filosófica se asemeja a la del arqueólogo, cuando tiene la suerte de descubrir ciudades casi intactas, algunas llenas aún de objetos personales que los habitantes parecieron olvidar, y que permanecen en pie como un vestigio silencioso de que alguien las habitó, al mismo tiempo que plantean la pregunta de por qué se abandonaron.

No llevamos muy lejos la analogía anterior si afirmamos que justamente este es el caso con el texto *De Libertate Arbitrii* de Anselmo de Canterbury. El primer impacto que tiene el lector no especializado en temas de la filosofía medieval, como es mi caso particular, es de asombro ante el hecho de que la posteridad haya abandonado tal riqueza de razonamientos y problemas como los que se encuentran en dicho tratado frente al tema de la libertad, al mismo tiempo que no deja uno de preguntarse cómo pudo una época 'habitar' semejante manera de pensar tan prolija y al mismo tiempo tan categórica en sus vías. Para ninguno que conozca, así sea ligeramente, los presupuestos básicos sobre los que se erigió la filosofía posterior a la Edad Media, es un misterio que en un Hume o en un Rousseau, se destacan con fuerza reclamos de originalidad en el tratamiento del problema de la libertad. Y no es este caso una excepción; los modernos intentaron tomar estos proble-

mas (como el de la libertad) en lo que pensaron era su sentido primordial, bajo sus propios presupuestos, ignorando en gran medida lo que una tradición ya rica en resultados tenía que decir. Era una forma de ser radical, de aferrar las cosas por la raíz. Pero esta virtud tiene también el semblante de una limitación: la tradición descuidó la comprensión medieval del problema, con toda su riqueza y profusión de caminos.

No quiero ahondar en el ya conocido lugar común que se aduce con tanta frecuencia para defender la traducción o el estudio de una obra medieval: *Todo lo que dijo la posteridad sobre este problema ya estaba contenido en tal o cual autor de la Edad Media.* Y no quiero ahondar en esta defensa, no porque la considere falsa o porque tenga el desagradable sabor de una advertencia, sino simplemente porque no considero que sea necesaria una defensa para justificar la traducción de la obra de un autor como Anselmo de Canterbury. Nuestra sola ignorancia en el haber de los textos medievales ya justificaría la empresa.

Esta presentación no pretende sustituir, a manera de contracarátula de novela policíaca, lo que el texto mismo tiene que decir. Más bien quiero presentar un testimonio personal de algunas impresiones que me han dejado los textos contenidos en esta colección. Vale la pena señalar, sin más preámbulo, que la obra está dividida en tres secciones; la primera, de carácter histórico e introductorio, la segunda que incluye el tratado en latín junto con una versión del texto en lengua vernácula y, por último, una sección dedicada al estudio del problema de la libertad en la Edad Media.

La antología comienza acertadamente con el texto de Felipe Rojas sobre Anselmo y sus contemporáneos. En efecto, ofrece en pocas páginas una pequeña biografía intimista, algo cercano a lo que los ingleses llamarían un *portrait,* en la que surge una imagen de Anselmo, quien deja de ser desde entonces una referencia abstracta en la obra. Es un buen comienzo porque la tendencia de iniciar un estudio sobre un autor de la historia de la filosofía con un semblante biográfico e intelectual del mismo nos permite desafiar la vieja tendencia intelectualista según la cual la mejor forma

de adentrarse en un pensamiento es desconociendo cualquier mote biográfico y centrándose exclusiva y únicamente en el haber 'intelectual': se trata de un subcapítulo del viejo dogma de contenido vs. contexto. De Anselmo surge un perfil inesperado; no sólo la imagen de la humildad del arzobispo, que negaba haber escrito libros que de hecho escribió, sino su imagen como hombre medieval. Rojas sostiene que los motivos por los que lo leemos hoy no son los mismos que aquellos por los que lo leían sus contemporáneos. Nos insiste en que es preciso recordar que sus argumentos responden directamente a las preocupaciones de su tiempo, pero incluso más importante es reconocer que la relevancia de su pensamiento no depende siempre de lo que recuperó de su entorno. Es justamente en este sentido, sin embargo, en el cual Anselmo es medieval. Satisface sus inquietudes intelectuales de la única manera que habría podido hacerlo un europeo en el siglo XI: «Yo no busco entender para creer; sino que creo para entender. Ya que pienso esto también: que a no ser de que crea, no entenderé».

En este sentido, aunque con un matiz más propio de una exposición puramente histórica, la obra del profesor Ricardo Arias emprende el estudio del tema de las reformas de la Iglesia de los siglos XI y XII y, concretamente, las reformas gregorianas. El escrito reviste un gran interés documental; Arias incluye una lista de los dictados del papa Gregorio VII con los cuales sienta las bases de sus reformas. Es un verdadero deleite conocerlas. En el noveno dictado, demos por caso, el Papa nos advierte que sólo a él pueden besar los pies los príncipes, como si hiciera falta advertirlo. En el número 22, nos indica que la Iglesia Católica jamás se ha equivocado y jamás lo hará. Pero aparte de este interés documental, es un texto que se centra en información que se tiende a subestimar de Anselmo, quien fue uno de los que apoyaron al papado en su intento de introducir las mencionadas reformas. Así, se hace explícito que el arzobispo piensa en una época en la cual la Iglesia está inmersa en una profunda crisis moral, divisiones partidistas, sectarismo y herejías.

Las inquietudes básicas del texto del profesor Castañeda también versan sobre el porqué y el cómo del pensamiento de Anselmo, sien-

do este un extenso estudio comprensivo y explicativo de la obra del autor. Se trata de un *explanatory essay* en todo el sentido de la palabra. Descubre que por encima del asunto de si el *Tratado* es cristiano o no, está la preponderancia de su carácter profundamente medieval y, aún advirtiendo de entrada esta faceta, no se queda en una polémica que hubiera sido estéril de cara a la riqueza de la obra. Con esto, sin embargo, se sientan las bases sobre las cuales se aproximará al *Tratado* así como su hipótesis de lectura: Anselmo no reflexiona sobre el problema de la libertad desligándolo de su sistema de creencias, sino precisamente a partir de él. Los problemas relacionados con la voluntad, con el actuar espontáneo y responsable, con la posibilidad de pérdida de la libertad, entre otros, se deben inscribir, moldear, suscitar y responder desde y según la propia concepción del mundo. De esta forma, el *De libertate arbitrii* no sólo aporta un ejemplo notable del relativamente poco conocido pensamiento del arzobispo de Canterbury sobre la libertad, sino un sugestivo modelo para enfrentar este tipo de problemas en y desde la actualidad que nos es pertinente.

Antes de echar una mirada a los estudios complementarios contenidos en la obra, quisiera decir una palabra sobre la traducción. Quizá el mayor mérito que se le puede acreditar al trabajo realizado por el Grupo de Latín de la Universidad de los Andes, es que logró producir una obra *en español.* Uno de los retos más difíciles que enfrenta un traductor es el de lograr que los modismos, formas de expresión y usanzas de la lengua de la cual está traduciendo queden vertidos a la lengua a la cual está traduciendo en sus expresiones equivalentes. Parece un mero pleonasmo recordar que la traducción consiste en esto, pero en más de una ocasión encontramos textos que están escritos según la sintaxis del español, pero que están pensados en otras lenguas. Una traducción adecuada debe evitar la tentación de la excesiva literalidad, al tiempo que se esfuerza por conservar la identidad de significaciones y esto, a todas luces, lo logra la versión que se encuentra en esta edición.

En cuanto al contenido mismo del *Tratado*, quisiera señalar dos elementos. Una comprensión adecuada de la obra de Anselmo obliga a expandir la significación de la palabra 'libertad' a un ám-

bito más amplio que la mera aplicación humana. Una lectura cuidadosa del *Tratado* en particular, deja la impresión de que en Anselmo se recubre el concepto de libertad divina con un ropaje de libertad humana para poder pensar sin limitaciones la libertad que hemos de predicar de Dios, una faceta del tratamiento del tema de la libertad que se volverá a ver en la obra de Descartes. En efecto, Dios no puede pecar, no porque no sea libre, sino por que al pecar se impone dependencias, como la perversidad y la adversidad. Esto, sin duda, iría en contra de su libertad.

Así mismo, se entrevé en estos problemas el talante lógico-argumentativo de Anselmo, que nos presenta resultados totalmente asombrosos en callejones del razonamiento que parecen sin salida. ¿Cómo hablar de la libertad de Dios sin limitarla si no hemos de decir de él que puede pecar? ¿Acaso la libertad humana, libertad del que puede pecar, es más que la libertad de Dios? El lector cuidadoso notará que en Anselmo las ideas se estructuran en torno a núcleos conceptuales en los cuales los resultados son buscados y pensados con necesidad, con peso, de manera irrefutable; no basta, demos por caso, señalar la existencia de la libertad, hay que llegar a las condiciones mismas de su necesidad.

Pero no es necesario reproducir una vez más acá los argumentos de Anselmo. Ellos hablan por sí mismos.

En cuanto a los textos, que forman parte de los estudios complementarios de la obra de Anselmo, hay varios elementos que me gustaría resaltar. Esta sección se inicia con el texto del profesor Alfonso Correa de la Universidad Nacional. Correa asume la ardua tarea de trazar una línea entre el pensamiento de Anselmo y el de Aristóteles, obra que conoce en extensión y profundidad, como lo atestigua el texto mismo. Su ejercicio es interesante en la medida en que reconoce, luego de una investigación juiciosa, que más que convergencias entre los dos autores –quizá los dos autores coinciden en poco más que en el hecho de reconocer acciones libres–, tienen interés las divergencias. Los dos autores divergen en su concepción de la 'criatura racional'. En efecto, la razón práctica aristotélica difícilmente poseerá un carácter normativo, específicamente moral. Esto se debe en últimas a que la concepción

aristotélica está influida por la comprensión de usanzas y hábitos moldeadores de nuestros deseos, elementos no racionales. En Anselmo, por el contrario, esto no es un aspecto principal.

Con gran interés debe seguirse en este particular (el problema de los deseos) el texto de Laura Gómez de la Universidad Nacional sobre la responsabilidad moral de los estoicos. Gómez analiza cómo son compatibles el determinismo y la libertad en la obra de estoicos como Crisipo. Su versión del problema aborda, sin llamarla de esta manera, la doctrina del actualismo, la idea de que sólo lo actual es posible. Gómez se aventura a lanzar una interpretación de la posición de Crisipo en su análisis de los deseos: los deseos no son algo que niegue que yo tenga posibilidades alternativas, sino que son más bien el criterio mediante el cual yo elijo cuál de esas alternativas escogeré. Antes de que intervengan mis deseos, hay frente a mí posibilidades alternativas de acción. La presencia de un deseo no niega que esas alternativas estuvieron realmente frente a mí, sino que sirve como criterio para elegir una de ellas.

Siguiendo un recorrido en alguna medida histórico, la antología de textos incluye dos estudios sobre el problema de la libertad en Agustín de Hipona. El artículo de Alfonso Flórez de la Universidad Javeriana, a mi modo de ver, destaca un aspecto de ésta que es aplicable al planteamiento de Anselmo; la *petitio principii* básica que hay contenida en el tema de la libertad como condición misma de su tratamiento. Sólo con la ayuda de Dios puede obtenerse la libertad necesaria para plantearse las cuestiones concernientes a la libertad. Flórez lo dice de manera explícita: sólo desde la verdadera libertad puede indagarse con verdad la libertad misma. Las implicaciones son claras. El hecho de indagar por la libertad constituye una prueba, así sea indirecta, de la realidad de esa libertad. Pero siendo justos con la fórmula propuesta, constituye entonces, y así mismo, una prueba de la existencia de Dios, el dador de la libertad. La conexión con el pensamiento de Anselmo es profunda. Se debe recordar que en la obra del arzobispo de Canterbury, la libertad de todo ser diferente de Dios es creada, es decir, dada, y toda donación tiene una razón de ser. La razón de esa

donación llevará a Anselmo por caminos distintos a los de una prueba, pero el punto de partida es el mismo.

El texto del profesor Schäfer fija la mirada en otros aspectos de la obra de Agustín. Resaltará el asunto de la voluntad como lo más íntimamente propio, un aspecto que todos los otros ensayos habían abordado pero sin detenerse en la especificidad de esta idea. Este pensamiento, según Schäfer, se repite y es recurrente en los escritos de Agustín. La voluntad se perfila en ellos como autoresponsabilidad, conciencia ante los actos voluntarios, como lo más entrañable de la vida intelectiva y emotiva. La razón última de esta forma de ser de la voluntad se encuentra en su tratado sobre la libertad cuando Agustín argumenta que se puede forzar a alguien a que haga lo que no quiere, pero nadie puede ser forzado a querer algo sin quererlo (*De libero arbitrio* II 12,27: «*nemo vult aliquid nolens*»).

El texto del profesor Jorge Sierra hace énfasis en uno de los puntos en los que también insistirán los ensayos de Gómez y Correa; los conflictos entre determinismo y azar aristotélico, aunque la mayor parte de este escrito, versa sobre Boecio. Según éste, si nada sucede al azar, entonces todo está determinado por Dios y no podríamos ser libres. ¿Cómo hacer, entonces, compatible la existencia de un dios omnisciente con la libertad humana? El texto de Sierra llega con Boecio a la increíble conclusión de que si aceptamos el determinismo, la creencia en Dios anularía la creencia en Dios. En efecto, el determinismo teológico implicado en la misma creencia en Dios, argumenta literalmente Sierra, haría de la religión y de la creencia en Dios algo absurdo. Si queremos escapar del acaso y del azar y dotar de sentido a nuestra existencia, entonces debemos suponer que hay un dios providente que nos cuida. Pero si hay un dios providente, las cosas suceden según su voluntad y no según la nuestra. El precio que se paga por vivir en un universo más seguro y menos incierto es el sacrificio de la libertad. En esta búsqueda, el artículo de Sierra hace un adecuado énfasis en la idea de la esperanza dentro de la religión, lo cual lo aleja de puras consideraciones abstractas y juegos lógicos en los cuales es posible caer al hablar del pensamiento medieval.

Concluye su artículo Sierra con una sentencia sobre la necesidad de la consolación luego de la búsqueda lógica y teológica:

> No sé si Boecio halló en la religión algún tipo de consuelo o si sus dudas escépticas lo convirtieron al paganismo. No sé si su fe lo llevó a aceptar el absurdo de una vida que sufre, un sufrimiento cuyo sentido yacerá oculto para su mirada humana. En las horas finales de su vida, Boecio no invoca a Cristo, pues creer en las contradicciones del teísmo es un milagro. Decide más bien entablar un diálogo con la filosofía que, en forma de mujer, espera consolarlo.

El texto del profesor Jaime Barrera del Departamento de Lenguajes y Estudios Socioculturales de la Universidad de los Andes vuelve sobre el problema del lenguaje en la obra de Anselmo. No es éste, sin embargo, un enfoque puramente histórico o filológico en el sentido tradicional de estos términos. Se acerca más bien a la manera de ser de estudios textuales contemporáneos, aplicando estos métodos al estudio de un autor medieval. En el texto de Barrera se nos pone de frente la experiencia de lectura que primó en la Edad Media. La época de Anselmo es el momento en el que la lectura pasa de ser un simple instrumento en la tarea de recitar un texto a ser algo que se lee interiormente, algo que se interioriza. El imperativo metodológico del paradigma que llamamos «escolástica», argumenta Barrera, no surgió del ejercicio de la dialéctica, sino de la práctica de la «*meditatio*» que consiste en inteligencia de la palabra leída. Se nos recuerda que un pensador como Nietzsche tomará muy en serio esta idea; leer es rumiar nos dice el filósofo germano. Uno de los elementos que se deben destacar de este escrito es el intento de Barrera por narrar la experiencia de construcción de los argumentos de Anselmo, algo que no se había explorado en la antología hasta el momento. De la misma manera, este ensayo incluye una extensa bibliografía, en la que el lector encontrará fuentes y estudios poco convencionales, no contenidos ni mencionados en ninguno de los otros escritos.

El libro se cierra con un texto muy claro y atinado del profesor Alejandro Tellkamp sobre el problema de la libertad en Tomás de Aquino. Su propósito es indagar por las relaciones entre libre albedrío, determinismo y voluntad. A pesar de la imagen de un dios

providente y predestinante que surge en los textos de Tomás, este se esforzará por justificar la libertad humana. La solución de Tomás, enunciada por Tellkamp, consiste en separar la predestinación en sus componentes objetivos (divinos) y subjetivos (humanos): la predestinación no es algo en los predestinados, sino sólo en quien predestina. Con esto se asegura un lugar para la libertad humana, al mismo tiempo que se abre la posibilidad de pensar el Dios providente. Hay sin embargo, una diferencia importante entre el planteamiento de Tomás y el de Anselmo. Para Tomás la libertad del albedrío puede inclinar hacia el mal, mientras que en Anselmo la libertad no consiste en la libertad de pecar. De esta manera, y pese a que solemos dirigirnos a objetos considerados como bienes, la voluntad es en sí indeterminada, razón por la cual podemos desear algo tanto objetivamente malo como objetivamente bueno, argumenta Tellkamp refiriéndose a Tomás.

No sé que conclusión personal trazará el lector de esta obra en medio de tantos razonamientos de tan diversa naturaleza. Por mi parte, confieso que en este asunto de la libertad y del determinismo en el contexto teológico, me cuesta menos trabajo asentir a la sentencia de Heródoto, citada por Jorge Sierra a manera de epígrafe de su escrito:

> Hasta para un dios resulta imposible escapar a la determinación del destino.

ROBERTO PALACIO F.

PARTE PRIMERA

MOMENTO HISTÓRICO Y CONCEPCIÓN DE LA LIBERTAD EN ANSELMO

ANSELMO Y SUS CONTEMPORÁNEOS

Felipe Rojas

Cuando Anselmo de Canterbury se entera de que Eadmero está preparando una biografía suya[1], reflexiona durante algunos días y luego le pide a su discípulo que la destruya.[2] Eadmero obedece, no sin antes haber hecho una copia. Modestia es lo que motiva la decisión de Anselmo, o acaso la convicción de que sus propios escritos deben ser suficientes en sí mismos; a Eadmero lo incita su devoción por Anselmo, o la posibilidad de que con un homenaje literario su maestro pueda alcanzar incluso mayor reconocimiento entre los hombres de su tiempo y las generaciones venideras. Lo cierto es que la biografía de Eadmero aún existe y también una multitud de textos diversos que permiten reconstruir la vida de Anselmo y el contexto de su obra.

Anselmo es un hombre propenso a la introspección, pero su prosa no suele tornarse impenetrable u oscura. De hecho sus escritos teológicos y filosóficos se destacan precisamente por su estilo escueto[3]: el esfuerzo que requiere entender sus reflexiones es aliviado por el enorme esmero de Anselmo en depurarlas. Las convenciones de la época demandan que el autor de un libro se disculpe por

1 *VA* = R. W. Southern (ed.) (1966), *The Life of St Anselm by Eadmer*, Oxford.

2 El evento, narrado con pormenores en *VA* ii. lxxii (150-151), es particularmente interesante por la información que contiene sobre la escritura en el siglo XI: nótese el uso de tabletas de cera y pliegos de pergamino, los llamados *quaternios* (de donde deriva nuestro vocablo 'cuaderno'), y el laborioso oficio del copista.

3 Es notable el contraste con sus oraciones, meditaciones y cartas en las cuales son mucho más abundantes las figuras retóricas: los paralelismos, las antítesis, el clímax, la rima. En las cartas Anselmo también se permite revelar algo de su vida íntima, especialmente en sus frecuentes reflexiones sobre la amistad.

haberlo escrito: Anselmo atribuye la redacción de varios de los suyos al repetido reclamo de sus discípulos.[4] Debemos a la insistencia de esos jóvenes inquietos que la expresión del maestro sea tan precisa como lo es y que tantas de sus palabras sobrevivan, pues los monjes de las abadías de Bec y Canterbury las copian meticulosamente cuando su reputación y validez todavía no son firmes. Como la prosa de Anselmo, de por sí concisa, no se presta con facilidad al resumen y a la recopilación en florilegios, padece la negligencia del siglo XII que favorece este tipo de eclecticismo sintético.[5] Pero las múltiples copias en Francia e Inglaterra protegen su obra para lectores que en los siglos XIII y XIV se enfrentarán a ella con mayor diligencia.

Anselmo nace en Aosta, Italia, en 1033. Lo conmueve la devoción de su madre, Ermenberga, y según su biógrafo merece el odio implacable de su padre, Gundulf. Eadmero habría escuchado estos detalles íntimos de boca del maestro; en este sentido, son casi autobiográficos. Pero los recuerdos personales forman una narrativa que se ajusta muy estrictamente a un género literario bien definido y con convenciones propias: la vida del santo. Así, la importancia de Ermenberga en la infancia de Anselmo recuerda el papel de una madre o hermana en el desarrollo espiritual de otros santos: Mónica y Macrina, por ejemplo, en el caso de Agustín y Gregorio de Nisa. Y como lo destaca Southern, hay en la biografía de Anselmo ecos explícitos de otras hagiografías, entre ellas la famosa *Vida de San Antonio* escrita por Atanasio.[6]

Característicos también de la hagiografía son los milagros y visiones místicas y no faltan en la biografía de Anselmo. Según Eadmero, el paisaje alpino y los relatos de Ermenberga le inspiran de niño un sueño en el que Anselmo se ve a sí mismo escalando la

4 Véanse, por ejemplo, el prólogo al *Monologion* y el inicio del *De Conceptu Virginali*.

5 Pedro Abelardo (c.1079-1142) es una notable excepción: por antagónico que en ocasiones sea, especialmente en su *Theologia Christiana*, Abelardo demuestra haber leído cuidadosamente a Anselmo y de hecho lo elogia explícitamente en sus cartas; véase M. T. Clanchy, (1999) *Abelard: A Medieval Life*, especialmente 'The Legacy of St. Anselm', pp. 282-283.

6 Véase en *VA*, notas en la páginas 14 y 78.

cima de una montaña donde Dios lo recibe en su reino y le brinda pan (*VA* i.ii, 4-5). La fuente de este relato es nuevamente el propio Anselmo, pero Eadmero también recuenta otros incidentes incluso más coloridos: algunos son convencionales, como la cura de un leproso (*VA* i.xxxii, 57-58) o la producción milagrosa de un manantial (*VA* ii.xxi, 107-108); otros son específicos y anecdóticos, como el que concierne a la pesca de una trucha enorme (*VA* i.xvii, 26-27) y el de la inexplicable desorientación que sufre el ladrón de un relicario (*VA* ii.vi, 67-68); también los hay tan fantásticos que hasta al propio Eadmero le cuesta trabajo creerlos, como el del barco que transporta a Anselmo a salvo a pesar de tener la quilla rota (*VA* ii.xxiv, 99-100).[7] Acaso tan importantes como lo que hace Anselmo en vida, son los milagros que se le atribuyen después de su muerte. Eadmero recopila muchos de éstos en un apéndice, sin duda como pruebas adicionales de la santidad de Anselmo. Destaco el relato según el cual su cinto cura a Humphrey, sobrino de Eadmero, de hidropesía (*VA*, 158-160).[8]

Anselmo llega a la abadía benedictina de Bec en 1059 y estudia lógica y retórica clásicas bajo el tutelaje del prestigioso Lanfranc (c. 1005-89), prior de Bec en ese entonces.[9] En Lanfranc, Anselmo encuentra un estímulo y un desafío; el maestro, por su parte, reconoce la claridad intelectual de su estudiante y delega en Anselmo algunas de sus propias responsabilidades pedagógicas. La diligencia del joven monje es mayor que su paciencia: Anselmo se queja con pudor de tener que enseñarle rudimentos de gramática latina a los neófitos, pero después de sus labores diurnas, se pasa las noches leyendo y enmendando manuscritos corruptos como tam-

7 Como ocurre en la antigua literatura paradoxográfica, es precisamente el detalle y la autopsia lo que le da valor a un milagro para su biógrafo: nótese que Eadmero se esmera en registrar el nombre, el lugar, o el objeto exacto en muchos de estos casos.

8 Que la vestimenta del santo sea tan curativa como la persona misma es también un *topos* del género literario en cuestión; Southern bien compara la *Vita Sancti Cuthberti* del venerable Beda donde aparece otro cinto milagroso.

9 A diferencia de Agustín, Anselmo no suele exhibir su erudición en textos académicos; pero como ocurre con las figuras retóricas, Anselmo se permite alusiones literarias sofisticadas (a Horacio, Lucano, Virgilio y Terencio) en sus cartas. (Véase, R. W. Southern (1991), *Saint Anselm: A Portrait in a Landscape,* Cambridge, p. 61, nota 31.)

bién lo hace su maestro.[10] Cuando Lanfranc se marcha de Bec, Anselmo se queda aislado intelectualmente en la abadía. Es precisamente por esto que sus cartas son tan valiosas, ya que en ellas Anselmo se comunica con quienes considera su mentor y sus discípulos más brillantes.

Anselmo también reconoce la necesidad de educar a quienes no fueran sus pares intelectuales. Eadmero cita 1 Cor 9.22 (*VA* ii.xxxi,107): "Él se hizo cada cosa para cada quien" y una de las virtudes de Anselmo es sin duda su capacidad para comunicarse claramente con cualquiera: "De hecho acomodaba su expresión a cada orden de hombres así que quienes lo escuchaban aseguraban que no podía decirse algo más conforme con sus propias costumbres. Monjes, clérigos, laicos –escogía palabras de acuerdo con el rango de cada uno de ellos."[11] Pero el *Monologion*, acabado unos quince años después de llegar a Bec, está dirigido a un solo consejero, "no uno entre mil sino uno entre todos los mortales"[12] como dice el propio Anselmo en la carta que añade al tratado pidiendo la aprobación de su antiguo maestro Lanfranc, ahora arzobispo de Canterbury. A Lanfranc le preocupa la tendencia de Anselmo a debatir sin citar autoridades eclesiásticas, pero para Anselmo tanto la Biblia como Agustín deben incitar la búsqueda y el pensamiento más que sustentarlos. La tendencia a prescindir de autoridades y la facilidad para el diálogo son ambas características de la convicción de Anselmo en la suficiencia de la razón y de la fe.

En 1078 Anselmo se vuelve abad de Bec. Acaso detectemos su soledad en la alegría que siente al debatir con un rival riguroso: cuando Gaunilo de Marmoutiers (cuyas fechas son inciertas) cuestiona el argumento principal del *Proslogion*, Anselmo no sólo divisa una elegante respuesta, sino que pide que el texto original de

10 *VA* i.viii, 14-15: *"Praeterea libros qui ante id temporis nimis corrupti ubique terrarum erant nocte corrigebat".*

11 *VA* i.xxxi, 55: *"Dicta enim sua sic unicuique ordini hominum conformabat, ut auditores sui nihil moribus suis concordius dici posse faterentur. Ille monachis, ille clericis, ille laicis, ad cujusque propositum sua verba dispensabat".*

12 *"...unum, quem scitis, non de mille, sed de omnibus mortalibus elegi...".*

Gaunilo se copie junto con ésta para que los lectores aprendan del debate. Pero en Bec, Anselmo también encuentra a Boso, un discípulo que lo acompañará intermitentemente durante el resto de su vida, y hacia 1098 lo motivará a acabar el *Cur Deus Homo*.[13] Es probable que la motivación inicial de este tratado hubieran sido las conversaciones entre Anselmo y el único de sus discípulos directos que llegó a destacarse como teólogo, Gilbert Crispin (c. 1055-1117), tercer abad normando de Westminster; pero es a Boso a quien Anselmo llama para que lo acompañe en Canterbury mientras acaba el tratado. La contribución del discípulo es excepcional: mientras que los demás interlocutores en los diálogos de Anselmo siempre permanecen anónimos, Boso no sólo es nombrado explícitamente, sino que articula algunos de los argumentos más importantes del *Cur Deus Homo*. Quizás Anselmo viera en su relación con Boso reflejos de lo que fuera la suya con Lanfranc: Boso llega a Bec ansioso y perplejo, y le demuestra a Anselmo, casi inmediatamente, su deslumbrante aptitud como filósofo.

Más dolorosa que la crítica de Gaunilo es su confrontación con Roscelin de Compiègne (c. 1050-1125) quien lo acusa de hereje por sus nociones acerca de la Trinidad. Roscelin ridiculiza la respuesta original de Anselmo a sus objeciones y distorsiona los argumentos lingüísticos. La versión definitiva de la respuesta está dirigida al Papa Urbano II y se conoce como *Epistola de Incarnatione Verbi*; allí Anselmo no sólo expresa más cabalmente sus convicciones sobre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, sino que vislumbra algunos de los argumentos con los que justificará la doctrina de la iglesia occidental frente a sus contrapartes griegos en el consejo de Bari (1098). Aunque el debate teológico habría podido ser otro, ya que la inestabilidad política del momento es lo que causa el cisma religioso, la disputa concierne específicamente al credo latino según el cual el Espíritu proviene del Padre *y del Hijo* (*filioque*). Los griegos insisten con fundamentos neoplatónicos que la expresión '*patre filioque*' implica la disolución del Uno que es Dios, pues sugiere dos orígenes. Anselmo repite con sutileza lo que ya

13 Boso es abad de Bec de 1124 a 1136.

había dicho en la primera respuesta a Roscelin: "Si se dicen 'blanco', 'justo' y 'gramático' de un cierto hombre, San Pablo por ejemplo, esto no quiere decir que haya muchos Pablos". Pero los griegos se marchan sin quedar convencidos y, aunque Anselmo defiende la doctrina occidental, no todos sus sucesores estarán de acuerdo. De hecho, Tomás de Aquino (1124-1274) y el propio Abelardo considerarán espurios, por motivos similares a los de Roscelin[14], algunos de los argumentos de Anselmo sobre la naturaleza de Dios, y Aquino criticará la tendencia de Anselmo a pasar de premisas lingüísticas a conclusiones ontológicas. Lo curioso es que sus desencuentros intelectuales, más o menos amigables con Lanfranc, y nada cordiales con Roscelin, versan sobre el mismo punto: para sus críticos era difícil aceptar la tendencia de Anselmo a evitar casi completamente las autoridades eclesiásticas y en cambio llegar a conclusiones teológicas a través de la introspección religiosa y el rigor lógico.

En 1093 Anselmo se vuelve Arzobispo de Canterbury, pero su relación con los reyes de Inglaterra es conflictiva. Según Eadmero, durante el acto mismo de accesión al arzobispado ya es claro el malentendido: en su *Historia Novorum in Anglia*, Eadmero recuenta que Anselmo se rehúsa a recibir el báculo episcopal y la congregación de obispos tiene que obligarlo. El biógrafo puede estar acomodando los hechos para sugerir con el recuento de gestos las posiciones intelectuales del rey y del santo, pero sin duda la llamada investidura es el motivo del conflicto: ¿quién tiene el poder para nombrar obispos, Roma o la monarquía? Ya la autoridad del Papa es débil en la isla, pero a ojos de Anselmo, Urbano II merece su respeto y devoción. Anselmo se enfrenta con Guillermo I, y luego con su hermano, Enrique I: el punto de disensión son los límites de los poderes seculares y eclesiásticos. A la primera confrontación la sucede un exilio de 1097 a 1100, a la segunda otro de 1103 a 1106. Anselmo muere a la madrugada del 21 de abril de 1109 en Canterbury. Le confiesa a sus discípulos que hubiera querido tener más tiempo para resolver una cuestión sobre el origen del alma que nadie podría resolver después de su muerte. Expira

14 Roscelin fue profesor de Abelardo en Tours (c.1093-1099).

cuando uno de los monjes le lee Lucas xxii. 28-30: "Vosotros sois quienes permanecisteis conmigo en mis tentaciones...".[15]

Anselmo es un filósofo y un teólogo excepcional. Los motivos por los que lo leemos hoy no son los mismos que aquéllos por los que lo leían sus contemporáneos. Es preciso recordar que sus argumentos responden directamente a las preocupaciones de su tiempo, pero incluso más importante es reconocer que la relevancia de su pensamiento no depende del contexto. Anselmo satisface sus inquietudes intelectuales de la única manera que habría podido hacerlo un europeo en el siglo XI: "Yo no busco entender para creer; sino que creo para entender. Ya que pienso esto también: que a no ser de que crea, no entenderé."[16]

BIBLIOGRAFÍA

Davies, Brian; Leftow, Brian (eds.), (2004) *The Cambridge Companion to Anselm*, Cambridge.

Evans, Gillian, (1978) *Anselm and Talking about Got*, Oxford.

_____, (1980) *Anselm and a New Generation*, Oxford.

_____, (1989) *Anselm*, Wilton, Connecticut.

Luscombe, D. E.; Evans, Gillian (eds.), (1966) *Anselm, Aosta, Bec, and Canterbury*, Sheffield.

Schmitt, F. S., (1940-1961) *Anselmi Opera Omnia*, 6. vols., Edinburgh.

Southern, Richard; Schmitt, F. S. (eds.), (1969) *Memorials of St. Anselm (Auctores Britannici Medii Aevi, I)*, Londres.

Southern, Richard (ed.), (1966) *The Life of St. Anselm by Eadmer*, Oxford.

_____, (1963) *St. Anselm and his Biographer*, Cambridge.

_____, (1991) *Saint Anselm: A Portrait in a Landscape*, Cambridge.

15 Eadmero recuenta estos sucesos en *VA* ii.lxvi.

16 *"Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo: «quia nisi credidero, non intelligam»."* Esta famosa sentencia es del capítulo primero del *Proslogion* (SI: 100.18-19); la porción destacada es una cita de Isa 7:9 en la versión de la Septuaginta que Agustín transmite en *De Trinitate* 15.2.2; nótese que Agustín también conoce la versión que dice: *"si non credideritis, non permanebitis"*, "si no habréis creído no permaneceréis" cf. *De Doctrina Christiana* 2.12.17.

La reforma eclesiástica del siglo XI o reforma "gregoriana"

Ricardo Arias Trujillo

Introducción

La llamada "reforma gregoriana" se inscribe en un proceso de transición que le abrió nuevos rumbos a la Europa cristiana. A partir de los siglos XI y XII, el continente logró superar los factores que lo mantenían en una situación muy desfavorable y entró en un periodo de gran dinamismo. Los cambios fueron tan significativos y notorios que los historiadores hablan de una nueva etapa en la historia medieval, la "Baja Edad Media", que cubre cinco siglos, desde el año 1000, aproximadamente, hasta la caída de Bizancio, en 1453, es decir la segunda mitad del periodo medieval. Durante esa época se pueden destacar, entre otros factores, la reactivación del comercio, el protagonismo creciente de las ciudades, el surgimiento de nuevas expresiones artísticas y culturales, la centralización del poder monárquico. El catolicismo y la Iglesia también conocieron cambios de primera importancia: las Cruzadas, las órdenes mendicantes, las nuevas formas de espiritualidad, las imponentes catedrales góticas, etc., permiten comprobar los éxitos de la "república cristina". En términos generales, la Baja Edad Media inaugura un periodo de optimismo que contrasta con el profundo temor que reinaba durante la "Alta Edad Media", correspondiente a los cinco primeros siglos del periodo.

El protagonismo que ejercieron la Iglesia y el catolicismo a partir del siglo XI, cuyo impacto fue determinante en la sociedad bajo medieval, se halla estrechamente relacionado con la "re-

forma gregoriana", un ambicioso proyecto impulsado por una serie de papas a partir de mediados del siglo XI, a través del cual la Iglesia se erigió como un actor de primera importancia, con claras pretensiones de afirmar su supremacía sobre el conjunto de la sociedad. Antes de detenernos en la reforma gregoriana, conviene preguntarse por los factores que hicieron posible la transición entre Alta y Baja Edad Media, los cuales explican, en muy buena medida, el fortalecimiento de Europa y del catolicismo.

I. BASES PARA EL DESARROLLO

Durante los cinco primeros siglos de la Edad Media, la Europa católica conoció una historia muy convulsionada. En primer lugar, el clima de inseguridad era permanente. Ante la debilidad de las monarquías que se establecieron en el territorio del antiguo Imperio Romano, surgieron y se consolidaron los poderes locales, representados por señores feudales, todos ellos rodeados por sus propias clientelas armadas. La guerra, llevada a cabo por los ejércitos privados, era el mecanismo privilegiado no sólo para defenderse en un contexto en el que la autoridad central había desaparecido prácticamente del todo, sino para despojar de sus bienes y de sus riquezas al campesinado y a los señores más débiles. A las continuas guerras entre la aristocracia militar, se sumaban las invasiones de los pueblos bárbaros, que se sucedieron durante toda la Alta Edad Media. El asedio provenía del norte (normandos, vikingos), del este (húngaros) y del sur (sarracenos), de manera que la población se sentía amenazada por todos los flancos. A pesar de que las invasiones no siempre estuvieron acompañadas de violencia, el costo en vidas humanas, en términos económicos, en inestabilidad política, fue inmenso. En esas condiciones de guerras y saqueos, de amenazas y destrucciones permanentes, difícilmente podía darse un contexto favorable para el desarrollo. Pero además, la situación reforzaba el temor de la población, que permanecía a la espera del inminente juicio final, cuyo desenlace se anunciaba terrible.

En segunda medida, la situación del campesinado, que constituía la inmensa mayoría de la población, era de una extrema precariedad. Para contar con un mínimo de seguridad, la población rural había preferido renunciar paulatinamente a su independencia y colocarse bajo la protección de un señor feudal, el cual, a cambio de un pedazo de tierra y de la supuesta seguridad que le brindaba en caso de peligro, le exigía a sus servidores todo tipo de contraprestaciones y de deberes. En realidad, los campesinos, convertidos ahora en vasallos, quedaron expuestos a todas las arbitrariedades del poder feudal. El hambre era la gran preocupación de esa población que vivía en un estado de sumisión y de pobreza absoluto.

Al aproximarse el año 1000, confluyeron una serie de factores que, poco a poco, transformaron el panorama. Por una parte, las invasiones cesaron, ya fuese por razones militares o por hábiles estrategias políticas de los monarcas europeos: así, Otón, un rey germano, derrotó a los húngaros a mediados del siglo X, poniendo fin a las amenazas que venían de las estepas orientales; al mismo tiempo, los reyes de Polonia y Hungría se convertían al cristianismo, reforzando así la seguridad de esa región europea; finalmente, los Normandos, que habían sembrado el pánico durante siglos en todas las costas, se establecieron en el sur de la península itálica y crearon el reino de Sicilia, convertido igualmente a la causa cristiana, desde donde Europa recuperó nuevamente el Mediterráneo, hasta entonces en manos de los árabes, triunfo fundamental para la reactivación del comercio y para las Cruzadas.

Es muy posible que la llegada del año 1000, sin las tragedias y calamidades, tan anunciadas y temidas, que supuestamente se desatarían con motivo del primer milenio del nacimiento –o, un poco después, de la muerte– de Cristo, se haya traducido en un alivio generalizado y un optimismo creciente. Quizá la visión apocalíptica no fue tan fuerte como se creyó. Pero, ciertamente, existió un sentimiento que veía aproximarse el fin del mundo, en el que se mezclaban, algo de esperanza y mucho de temor.

Un poco antes del siglo XI, la curva demográfica empezó a conocer un auge que no se detendría sino al cabo de más de dos siglos, permitiendo que la población de algunas regiones se duplicara y, en algunos casos, se triplicara. El dato es importante para entender el dinamismo creciente de Europa (creación de nuevos pueblos y parroquias, crecimiento de ciudades, colonización de tierras sin explotar, aumento de mano de obra), que se vio igualmente beneficiado con el desarrollo tecnológico, particularmente claro a partir, también, del año 1000. Los adelantos en las técnicas agrícolas se tradujeron, inmediatamente, en un aumento en la productividad. A partir de ahí, mejoraron las condiciones económicas de algunos sectores, sentando así las bases de la reactivación del comercio y del auge de las ciudades.

En ese contexto de transición, en el que aparecieron una serie de factores favorables para salir del estancamiento y darle paso a una sociedad más dinámica, la Iglesia Católica inició un proceso de reformas estructurales de suma importancia.

II. SITUACIÓN DEL CRISTIANISMO EN EL SIGLO XI

1) CONSOLIDACIÓN DEL CRISTIANISMO

Aparentemente, el cristianismo se encontraba en una situación muy favorable, como lo dejan apreciar varios indicios. A nivel territorial, se había expandido prácticamente por toda Europa: en los siglos X y XI, a los viejos territorios cristianizados desde siglos atrás, se sumaron Escandinavia, las regiones eslavas y Hungría. Es decir, la conquista territorial estaba prácticamente realizada, pues, faltaban, tan sólo, España, Prusia y Lituania. El control que la Iglesia ejercía sobre el saber también corroboraba su importancia en la sociedad. En un contexto cultural en el que el analfabetismo era omnipresente, el clero detentaba el monopolio del conocimiento: era el encargado de enseñar a leer y escribir a la nobleza; jugaba un papel protagónico en el mundo político, como conseje-

ro de los señores feudales, haciendo las veces de "estadistas" o de árbitros; también ejercían como administradores de los señoríos. En el plano artístico, su dominio era absoluto: la pintura, la literatura, la escultura, la música, todas las expresiones del mundo del "arte" eran consideradas, en primer lugar, como ofrendas a Dios. La cotidianidad dejaba ver, igualmente, la preponderancia del cristianismo: el hombre se hallaba inmerso, desde su nacimiento hasta su muerte, en una temporalidad dictada por la Iglesia, que comenzaba con el bautismo y terminaba con la extremaunción, y, entre esos dos momentos esenciales, la vida del creyente transcurría en medio de rituales y prácticas religiosas (misas, peregrinaciones, culto a los mártires y a las reliquias), tratando, además, de seguir fielmente una serie de preceptos morales dictados por el clero. Todo ello debía conducir al creyente a la salvación.

2) Problemas de la Iglesia

Sin embargo, una mirada más detallada a la situación de la Iglesia en el siglo XI deja al descubierto una serie de problemas de diferente índole que debilitaban, de una u otra manera, el supuesto poderío de la institución eclesiástica. En primer lugar, en el año 1054 se había producido el "cisma", fracturando en dos grandes bloques el mundo cristiano: por una parte, los "ortodoxos", establecidos en Bizancio; por otra, los católicos "apostólicos y romanos", fieles al obispo de Roma. En realidad, desde tiempo atrás, "Oriente" y "Occidente" ya habían tomado caminos diferentes en su vida política y cultural. El distanciamiento religioso reflejaba discrepancias litúrgicas (¿qué tipo de pan –con o sin levadura– era el más conveniente para la consagración?), disciplinarias (¿debía permitirse, como ya era usual en "Oriente", el matrimonio entre los clérigos?), políticas (mientras que el obispo de Roma reivindicaba su supremacía alegando su título de sucesor de Pedro, Bizancio pretendía conservar su autonomía) e incluso dogmáticas (¿cuál era la relación del Espíritu Santo con las otras dos figuras de la Trinidad?). De manera que se trataba de un asunto no sólo complejo, difícil de resolver, que abarcaba diversos aspectos, sino que

además resultaba muy preocupante, pues lo que estaba de por medio era la unidad del catolicismo.

Además de la ruptura religiosa, otros factores, inscritos en el comportamiento cotidiano, cuestionaban el modelo de vida cristiano. El "paganismo" no había desaparecido del todo en las regiones recientemente incorporadas a la cristiandad latina, de manera que las manifestaciones de la nueva fe se mezclaban con la "idolatría", muy arraigada en la población. El clima de violencia permanente, propio del mundo feudal, la moral sexual de los grandes señores, que no dudaban en repudiar a sus esposas y en casarse nuevamente, que infringían las estrictas normas sobre el incesto impuestas por la Iglesia y que no temían caer en el adulterio, ponían en entredicho el control que el clero intentaba ejercer sobre el mundo de los laicos.

Pero, quizá, el punto más preocupante era de orden interno. Amplios sectores de la Iglesia se hallaban comprometidos en una serie de prácticas que suscitaban un rechazo cada vez más generalizado. El clero, en particular aquel que estaba en contacto permanente con la población –es decir, el "clero secular"–, hacía parte integrante de la sociedad. Por su manera de vestir, por su vivienda, por la manera como se mantenía económicamente, por sus preocupaciones políticas, por su sexualidad, el tipo de vida de muchos miembros de la Iglesia no se diferenciaba de la de los laicos. Aunque todavía no existía una legislación clara que le prohibiera al clero estar con mujeres, la actividad sexual era considerada pecaminosa, razón por la cual los ministros de Dios debían abstenerse de actos indignos. En términos más generales, los principales representantes –obispos, arzobispos, cardenales e, incluso, el mismo Papa–, hacían las veces de grandes señores feudales. El máximo jerarca estaba a la cabeza de los Estados Pontificios, un extenso territorio que cubría buena parte de la península itálica, en los que se destacaba no tanto por sus virtudes religiosas sino por sus capacidades como jefe temporal.

La contrapartida del creciente poderío de la Iglesia sería, a la larga, bastante contraproducente. Por una parte, la creciente preocupación del clero secular por asumir una vida típicamente feudal

terminó relegando a un segundo plano las funciones espirituales y afectó, de manera profunda, su preparación, hasta el punto de mostrarse cada vez más iletrado e ignorante de la Biblia. Por otra, la Iglesia quedó sometida al poder temporal. Para el año 1000, la mayor parte del clero había recibido su cargo de manos del emperador, del rey o del señor feudal. Así, desde el Papa hasta el simple párroco, se habían convertido en vasallos del poder feudal y, como tales, debían fidelidad a su señor, quien hacía las veces de benefactor y protector: les concedía un feudo, les financiaba sus obras, los protegía en caso de amenazas, los cubría con todo tipo de halagos para así someterlos mejor. En el contexto de la época, ninguna iglesia, grande o pequeña, podía pretender una plena autonomía, pues eran tantos los peligros y las dificultades, que debían estar bajo el "patrocinio" de un gran señor.

En Francia, los Capetos disponían de una gran cantidad de los obispados de su reino y de algunas de las más ricas abadías. Y, fuera de los dominios reales, los grandes señores también tenían bajo su control al clero local. El poder que detentaba sobre la institución eclesiástica el emperador del Sacro Imperio Romano Germánico era aún mayor. Controlaba un impresionante número de iglesias, llamadas precisamente "Iglesias Imperiales", a las que les exigía dinero y en las que nombraba a sus titulares. Todas ellas constituían un invaluable punto de apoyo para su gobierno. Enrique III (1039-56) se dio incluso el lujo de designar y revocar a varios papas.

La "simonía", o el comercio de las cosas sagradas, fue uno de los principales problemas de la Iglesia. Esta práctica, muy difundida, concernía en particular los sacramentos. El sacerdote o el obispo que pagaba para ser ordenado, elegido o consagrado, cobraba a su vez a los fieles por impartir sacramentos. En otras palabras, en muchas ocasiones las motivaciones para hacer parte de la Iglesia tenían que ver más con los beneficios económicos y las ventajas políticas que ofrecía el cargo eclesiástico, que con las supuestas convicciones espirituales. El resultado, como es obvio, no era el más estimulante: se trataba de un clero ausentista, poco o nada preocupado por cumplir sus funciones pastorales.

III. LA REFORMA "GREGORIANA"

La decadencia del clero, mucho más visible en el mundo secular, suscitó muy pronto airadas reacciones. El descontento era tan generalizado que incluso se formaron movimientos laicos para sentar sus protestas. En la segunda mitad del siglo XI, los "patarinos", originarios del norte de Italia, denunciaron públicamente la vida mundana y los excesos del clero amancebado. Un poco más adelante, las críticas fueron retomadas por algunos miembros de la Iglesia, interesados en restaurar la dignidad y la independencia de su institución. Bernardo de Claraval (1090-1153), el líder de la orden del Císter y uno de los personajes más influyentes de la cristiandad de su época, condenó con vehemencia el ambiente de riqueza en el que vivía inmerso el clero. Por su parte, una serie de papas, desde León IX (1048-1054) hasta Calixto II (1119-1124), pasando por el famoso Gregorio VII (1073-1085), abrieron el camino para enfrentar los grandes males que aquejaban a la Iglesia. Sus esfuerzos no se dirigieron únicamente a remediar cada uno de los vicios señalados. El proyecto, rápidamente, adquirió una dimensión muchísimo más amplia: los reformadores empezaron a formular, con una precisión cada vez más explícita, el deseo de sentar las bases para el establecimiento de un régimen de cristiandad.

1) LA PAZ Y LA TREGUA DE DIOS

Una de las primeras medidas estuvo encaminada a limitar los excesos de la violencia feudal. Ante la debilidad de las monarquías, incapaces de poner freno a los numerosos y poderosos señores, que vivían en permanente estado de guerra, la Iglesia encontró una función suplementaria: velar por la paz. No se trataba de erradicar la guerra, tarea imposible en una sociedad sustentada en la violencia. Lo que se quería era fijarle unos límites o, mejor aún, encauzarla de acuerdo a unos criterios netamente religiosos. Las primeras instituciones de paz, emitidas al final del siglo X en diferentes concilios, eran muy claras al respecto. La Iglesia pretendía proteger a los débiles frente a la impetuosidad de los caballeros. Para ello, estableció una serie de limitaciones temporales, espa-

ciales y sociales. La violencia quedaba prohibida ciertos días (viernes, sábado y domingo) y ciertas épocas del año (comienzos de la Cuaresma y de las principales celebraciones litúrgicas). Los espacios sagrados (iglesias, templos, monasterios, etc.) tampoco podían sufrir ataque alguno. Asimismo, el clero, los campesinos, los ancianos y los niños debían quedar protegidos de los combates. Con el fin de hacer cumplir tales normas, la Iglesia logró que muchos príncipes se comprometieran con ella en la búsqueda de la paz y estableció sanciones para los infractores, algunas de ellas particularmente severas en el contexto de la época, como la excomunión.

La paz de Dios perseguía varios objetivos. Por una parte, era un camino para reconciliarse con el Señor, cuya cólera se reflejaba en los múltiples padecimientos que sufría la población. Pero, por otra parte, también constituía una condición necesaria para facilitar el despegue económico que se estaba dando en ese mismo momento. Sin duda alguna, la iniciativa de la Iglesia buscaba, igualmente, legitimar cierto tipo de violencia. Como ya lo dijimos, nadie pensaba en erradicarla del todo. La Iglesia era consciente de que la guerra, en ciertos casos y bajo determinadas condiciones, resultaba no sólo inevitable sino conveniente. En el fondo, las medidas adoptabas legitimaban a los *milites*, un nuevo orden social que se estaba gestando, constituido por guerreros profesionales, que todavía no habían adoptado un modo de vida completamente acorde con los valores morales del cristianismo[1]. Los caballeros debían convertirse en los defensores de la sociedad cristiana, debían dirigir sus armas contra los enemigos de Dios. En otras palabras, la Iglesia aceptaba el concepto de "guerra santa" –sobre el cual Agustín, varios siglos atrás, ya había expresado su conformidad– y ponía los ejércitos al servicio de Dios, es decir, de la Iglesia. Las Cruzadas, la aparición del monje-guerrero, las guerras contra los "herejes", fueron algunas de las expresiones de una violencia que encontró toda su legitimidad en la voluntad divina.

1 Chelini, Jean, (1991) *Histoire religieuse de l'Occident médiéval*, París, Hachette, p. 234.

2) LA SOCIEDAD TRIFUNCIONAL

De esa manera fue tomando forma un modelo de sociedad articulado en tres grandes órdenes, cada uno de ellos responsable de una tarea particular. Las funciones que le competían a los diferentes sectores remitían a una estructura abiertamente jerarquizada: en la cúspide, el clero, encargado de luchar contra el mal y de conducir a los creyentes a la salvación; enseguida, los caballeros, dedicados a combatir a los enemigos de la religión y de proteger a la población; en la base, los campesinos, el sector más numeroso, responsable de trabajar la tierra y de sacrificarse para alimentar a quienes aseguraban la protección espiritual y material de todos.

La sociedad "trifuncional" reflejaba las ambiciosas aspiraciones de la Iglesia, que intentaba construir un orden social determinado por criterios religiosos y dominado por el clero. Los teólogos encargados de darle legitimidad a un proyecto de esta naturaleza argumentaban que todo ello era fruto de la voluntad de Dios, que la sociedad, así establecida, no hacía sino reproducir el orden divino que reinaba en las altas esferas celestiales, en donde un cuerpo de servidores, divididos de acuerdo a su función y a su importancia, rodeaban al Señor. Este tipo de discursos no resultaba extraño para la mentalidad de la época. Por el contrario, respondía a la religiosidad tanto del campesinado como de la nobleza, lo que no significa que las pretensiones de la Iglesia no suscitaran reacciones, como lo veremos más adelante.

Las consecuencias sociopolíticas saltan a la vista: quien intentase rebelarse contra el orden establecido contrariaba abiertamente la voluntad de Dios y amenazaba la armonía de una sociedad que era representada como un cuerpo, en el que cada uno de los órganos que lo componían tenía que cumplir su función específica para la cual había sido creado; de lo contrario, sería la anarquía total.

Encauzar la violencia constituía apenas un paso en el proyecto de la Iglesia para luchar contra los obstáculos que la debilitaban, así como en su deseo de establecer un régimen cristiano. La consecución de esos objetivos implicaba medidas adicionales.

3) Hacia el restablecimiento de la Iglesia

La llamada "reforma gregoriana" constituyó un sólido esfuerzo por reformar a la Iglesia en el plano moral, institucional y político. En primer lugar, se buscaba imponer al clero secular, sobre todo al episcopado –pieza central de la institución eclesiástica–, un cierto tipo de vida, de restaurar su dignidad moral, luchando contra la compra de los cargos eclesiásticos ("simonía") y contra sus apetitos sexuales ("nicolaísmo"). En la medida en que las reformas adoptadas pretendían erradicar de un solo golpe unas tradiciones muy arraigadas en el comportamiento y en las mentalidades, se puede hablar de un "movimiento revolucionario", que buscaba modificar las reglas de funcionamiento de una institución y cuestionar explícitamente la vida privada de sus miembros.

Los diferentes papas que lideraron sucesivamente la política reformista eran conscientes de las dificultades que tendrían que enfrentar. Por ello, realizaron esfuerzos considerables para divulgar sus proyectos y dieron prueba de una gran voluntad para asegurar su éxito. Recorrieron diversos lugares de la cristiandad fomentando las medidas, presidieron numerosos concilios en los que repetían hasta el cansancio las sanciones a las que se exponían los "simoniacos"; condenaron en todos los tonos la vida sexual del clero; se mostraron más sensibles frente al carácter "incestuoso" en los matrimonios laicos; condenaron los excesos de la nobleza contra débiles y pobres; enviaron legados por toda la cristiandad para hacer cumplir las nuevas normas; exhortaron a reyes y príncipes a respaldar su acción y a castigar a los que rehusaban acogerse a sus mandatos.

Como ya hemos mencionado, los problemas internos que afectaban a la Iglesia estaban más presentes en el clero secular que en el regular, pues este último, sumergido en la dura vida monacal, había logrado observar una gran disciplina y un mayor apego a los valores del cristianismo. Hubo excepciones, por supuesto, y encontramos a más de un representante del clero secular brindando su apoyo a la política emprendida por los papas. Anselmo, convertido en arzobispo de Canterbury hacia finales del siglo XI, cons-

tituye un buen ejemplo de ello. Dentro de las diferentes órdenes que respaldaron las reformas, se destaca la de Cluny. Lo que comenzó siendo un monasterio más entre los miles que ya existían, se convirtió, en menos de dos siglos, en una de las órdenes más ricas, dinámicas e influyentes de toda la cristiandad y en uno de los instrumentos más eficaces para impulsar la reforma gregoriana[2].

De la lucha contra los problemas disciplinarios y morales del clero se pasó rápidamente a un proyecto muchísimo más ambicioso que buscaba hacer del Papa el máximo jerarca no sólo de la Iglesia sino de toda la sociedad. En efecto, la ofensiva desplegada por los reformadores cobijó, además de los asuntos internos a la Iglesia, puntos que apuntaban a extender el poder del clero a otros ámbitos, como el control social y las relaciones entre los poderes temporal y espiritual. Había una estrecha relación entre estos aspectos, pues todos ellos apuntaban, de una u otra manera, a un mismo objetivo: legitimar el poder supremo de la Iglesia. Desde esta perspectiva, la reforma gregoriana debe ser vista como el paso necesario para la instauración de la *res publica cristiana*. Tales pretensiones provocaron un enfrentamiento colosal entre el Papa y el emperador, pues los dos monarcas, movidos por aspiraciones universales, pretendían convertirse en árbitros supremos de la Europa cristiana.

Los papas no tardaron en comprender que los problemas que afectaban a la Iglesia tenían su origen en la permanente injerencia del poder temporal en la designación de los principales cargos eclesiásticos. Es decir, se dieron cuenta que había una estrecha relación entre la investidura laica y la inmoralidad del clero. El problema de fondo radicaba, en efecto, en la investidura laica, de manera que la simonía era el vicio por excelencia: el sacerdote o el religioso que recibía del poder temporal un cargo eclesiástico, debía,

2 La abadía había sido fundada en 910 en Borgoña y, de inmediato, quedó bajo el control directo de Roma, escapando así a la dominación feudal y episcopal. En la segunda mitad del siglo XI, más de 10.000 monjes, pertenecientes a casi 1.500 monasterios difundidos por toda Europa, estaban al servicio de un solo abad. De esta manera, la influencia política, cultural e intelectual de Cluny fue muy importante en todo el continente.

como contrapartida, jurarle fidelidad en una ceremonia (la investidura laica) que antecedía a la consagración episcopal, convertida en simple formalismo. Las primeras medidas buscaron establecer ciertos límites en la intervención de los señores feudales en asuntos que empezaban a ser considerados de la incumbencia exclusiva de la Iglesia. En 1059, Nicolás II determinó que el Papa sólo podía ser elegido por los cardenales, pero no dijo nada de la confirmación que debía hacer el emperador acerca del nuevo designado; Nicolás II prohibió igualmente la investidura laica y adoptó algunas disposiciones para erradicar la vida sexual en la vida del clero, prohibiendo, por ejemplo, asistir a misas celebradas por clérigos casados o amancebados.

El papado también recurrió a las alianzas políticas para reforzar su autonomía. Desde mediados del siglo XI, entró en contacto con los jefes normandos, establecidos para entonces en el sur de Italia, en donde habían instaurado el reino de Sicilia, y aceptó realizar la investidura de algunos de ellos. Mediante esa estrategia, Roma esperaba contar con nuevas y más amplias fuentes de legitimidad y, en caso dado, tener el respaldo militar de un poderoso monarca[3]. Precisamente, fue gracias a las tropas normandas que Alejandro II (1061-1073) pudo ingresar a Roma para hacerse consagrar en medio de las turbulencias desatadas por los clanes aristocráticos de la ciudad.

A medida que se afirmaban los anhelos de la Iglesia por alcanzar una mayor autonomía con respecto a los poderes políticos, los reyes y el emperador germano redoblaban sus esfuerzos para impedir que el clero escapara a su control. Es lo que explica las continuas arremetidas contra la Iglesia, ya sea hostigando al Papa militarmente o nombrando "antipapas". En ese difícil contexto, llegó a la cabeza de la institución eclesiástica Gregorio VII (1073-1085), quien, a lo largo de todo su pontificado, multiplicó las medidas que debían beneficiar y consolidar a la Iglesia. Pero es

3 Paravacini, Agostino, "L'Église romaine de 1054 à 1122: réforme et affirmation de la papauté", en *Histoire du Christianisme* (bajo la dirección de J.-M. Mayeur – Ch. (†) y L. Pietri – A. Vauchez – M. Venard), t. 5, *Apogée de la papauté et expansion de chrétienté (1054-1274)*, París, Desclée, p. 62.

evidente que las reformas ya habían adquirido un gran impulso en el momento en que Gregorio VII llegó a Roma, de manera que resulta inconveniente asociar su nombre, con exclusión de todos los demás reformadores, al movimiento que estamos estudiando. Pero, asimismo, bajo su pontificado, el espíritu reformista se aceleró.

En 1074, en un concilio celebrado en Roma, el nuevo Papa determinó que los sacerdotes que hubiesen sido investidos por el poder laico (simonía), así como aquellos que estuviesen casados o amancebados (nicolaísmo) serían destituidos; al mismo tiempo, los obispos metropolitanos no podían consagrar a los simoniacos. Pero las medidas también involucraban a los señores feudales, como se aprecia en el hecho de prohibir a toda autoridad laica, bajo pena de excomunión, donar obispados. Sin embargo, pese a que las sanciones se endurecían y se extendían a nuevos sectores, las decisiones no eran respetadas.

Gregorio VII decidió, entonces, alzar el tono. Sabía muy bien que el problema de fondo radicaba en la estrecha relación entre el poder religioso y el político, y que para poner fin a esa vieja práctica era necesario adoptar medidas más radicales. El Papa planteó, por primera vez, el debate en el terreno de las relaciones entre el Estado y la Iglesia, único mecanismo, según él, para separar radicalmente la Iglesia de la injerencia del siglo. Los *Dictados del papa* (*Dictatus papae*) reflejan, con toda claridad, las pretensiones del monarca de la Iglesia. Se trata de veintisiete breves proposiciones escritas en 1075, que constituyen una colección canónica sobre las prerrogativas de la Iglesia. La primera de ellas es el fundamento de las pretensiones del papado a una jurisdicción particular[4]: "La Iglesia Romana ha sido fundada por el Señor", lo cual significa que no puede equivocarse (XXII). La segunda sentencia evoca el poder universal del pontífice romano, el único que puede llevar ese título, lo que hace de él el juez supremo, aquel que todo lo juzga sin que nadie pueda juzgarlo (XVIII, XIX). Mientras que algunas proposiciones refuerzan el centralismo de la Iglesia en

4 *Ibid.*, p. 76.

manos del Papa, otras están destinadas a subrayar su absoluta supremacía sobre el poder temporal: "El Papa es el único hombre al que todos los príncipes besan los pies" (IX), por lo cual "le está permitido deponer a los emperadores" (XII) y "eximir a los súbditos del juramento de fidelidad hecho a injustos", en clara alusión a los soberanos infieles a la Iglesia (XXVII).[5]

El documento no deja ninguna duda. Se trataba de un proyecto absolutamente revolucionario, pues a la lucha contra los vicios internos, que fue el primer foco de preocupación, se sumó rápidamente el firme deseo no sólo de independizar a la Iglesia del poder temporal, sino de invertir la jerarquía que, de hecho, situaba al poder feudal por encima de la Iglesia. En adelante, la Iglesia quedaba en lo más alto de la jerarquía social.

4) Reacciones

Los reformadores no sólo debían enfrentar al poder temporal (emperador, reyes, aristocracia romana), que, por razones obvias, no estaba dispuesto a perder el control del clero, sino, además, a los innumerables y poderosos príncipes eclesiásticos que no querían abandonar ese tipo de vida. Las vehementes reacciones que suscitaron las pretensiones de la Iglesia, y la firme voluntad del papado por defender sus intereses, generaron un fuerte enfrentamiento entre los dos grandes poderes de la cristiandad. La "querella de las investiduras", nombre con que se conoce el conflicto, se extendió durante más de un siglo y, al menos teóricamente, sólo en 1122, con el concordato de Worms, se le dio una solución. Durante todo ese tiempo, las hostilidades de parte y parte se multiplicaron. Mientras que los papas excomulgaban a los emperadores, éstos, a su vez, nombraban antipapas: en setenta años, entre 1054 († León IX) y 1124 († Calixto II, dos años después de Worms), hubo diez papas y siete antipapas. A un marco de por sí ya muy conflictivo, se sumaban enfrentamientos armados, persecuciones, encarcelamientos de algunos antipapas...

5 Consultar todas las sentencias al final del artículo.

La reforma gregoriana suscitó conflictos en prácticamente toda la Europa católica. En Inglaterra se produjeron largos y complejos enfrentamientos entre el poder real y Roma. Si bien Guillermo el Conquistador se mostró partidario de introducir una mayor disciplina en el clero y de luchar contra los vicios morales que lo aquejaban, desde su coronación como rey (1066) quiso controlar de cerca la Iglesia e hizo todo lo posible para alcanzar ese objetivo: el soberano convocó sínodos, vigiló los tribunales eclesiásticos, rechazó jurar fidelidad a Gregorio VII, prohibió a sus obispos ir a Roma sin su autorización y exigió a los legados del Papa hacerle conocer su misión antes de entrar a su reino. A su muerte, subió al trono su hijo, Guillermo II 'El Rojo', quien no tardó en sembrar el descontento en el clero inglés por su conducta escandalosa por fomentar la venta de cargos episcopales. Cuando Anselmo fue elegido arzobispo de Canterbury, a comienzos de los años 1090, la Iglesia inglesa seguía sometida a la corona[6].

Sin embargo, los enfrentamientos más intensos se produjeron con el emperador. En tierras imperiales, más que en cualquier otro lugar, los obispos, además de sus funciones episcopales, cumplían funciones políticas muy importantes. Las dos partes encontraban grandes ventajes en esa alianza: al concederle un inmenso poder al episcopado, el emperador frenaba así las ambiciones de la aristocracia laica; por su parte, la iglesia germana había amasado una gran fortuna, representada en tierras, títulos, castillos, etc.

Al sentir que el Papa pretendía poner fin a esas prácticas ya tradicionales, el emperador Enrique IV hizo caso omiso y continuó eligiendo a sus obispos, con el pleno respaldo de éstos. Más aún, a comienzos de 1076, bajo su instigación, el episcopado germano declaró a Gregorio VII indigno de sus funciones y afirmó que en adelante no le obedecería. De inmediato, el Papa exigió la destitución del emperador, lo excomulgó y deshizo los lazos de fidelidad a través de los cuales sus vasallos le habían jurado fidelidad. Las medidas del pontífice eran la aplicación de los *Dictados del*

6 Parisse, Michel, "Les pouvoirs chrétiens face à l'Église. La querelle des investitures et ses aboutissements", en *Histoire du Christianisme*, t. 5, *op. cit.*, pp. 112-116.

Papa. De esta manera, se iniciaba el largo conflicto entre el poder imperial y el papado, lleno de peripecias y de múltiples vaivenes. Si en un primer momento, el desenlace parecía favorable al Papa, al punto que el emperador solicitó su perdón y se comprometió a aceptar las reformas de la Iglesia, pronto la situación cambió y Gregorio VII, perseguido por las tropas imperiales, tuvo que huir de Roma y luego murió exiliado. El conflicto entre el poder temporal y el religioso no perdió nada de su intensidad tras la muerte de sus primeros protagonistas. Los sucesores de Enrique IV y Gregorio VII siguieron enfrascados en arduas disputas en torno a la supremacía del poder, hasta que, finalmente, en 1122, se llegó a un acuerdo: el concordato de Worms. Una serie de cláusulas, bastante complejas para quienes no están familiarizados con el ceremonial y la simbología que rodea la investidura del clero, determinaban cuál era el papel y el alcance del poder temporal en la elección y consagración de los miembros de la Iglesia. En principio, la injerencia del emperador se vio limitada, lo que supuso, al menos teóricamente, el fin de las iglesias imperiales.

Conclusiones

La reforma gregoriana puede ser evaluada desde diferentes ángulos. Desde un punto de vista interno, las medidas adoptadas para remediar los problemas morales y disciplinarios permitieron consolidar el poder del pontífice. La institución eclesiástica se convirtió en una monarquía eclesiástica, dominada por el poder cada vez más amplio del Papa. A partir de ese momento, la supremacía de la Santa Sede ya no podía ser objeto de mayores cuestionamientos, pues los miembros de la Iglesia quedaban sometidos a las decisiones provenientes de la capital de la *res publica cristiana*.

Ahora, si el balance de las reformas se centra en las relaciones entre el poder temporal y el espiritual, el resultado fue más ambiguo. A pesar de los esfuerzos desplegados para asegurar su supremacía, el papado no logró realmente poner fin a la intervención del poder político en la nominación del clero. En el fondo, no

hubo ni derrotados ni triunfadores en términos absolutos. En ocasiones, se imponía el Papa, en otras, tenía que doblegarse frente a su adversario. Pero lo que merece ser destacado es que la Iglesia, a través de su férrea voluntad para sacudirse de la intervención temporal, logró convertirse en un actor político de primer plano, al que reyes y emperadores ya no podían seguir ignorando.

Y en relación al objetivo de consolidar una "república cristiana" bajo su tutela, los logros también fueron dispares. Es indudable que el poder de la Iglesia, su influencia, su riqueza, conocieron un extraordinario dinamismo durante los siglos XII y XIII: el arte gótico, las órdenes mendicantes, con Francisco de Asís a la cabeza, las Cruzadas, el surgimiento de las universidades, la importancia de sus grandes intelectuales, manifiestan el predominio, el ascendiente de la Iglesia sobre la sociedad. Sin embargo, había otra faceta menos favorable, ya que al mismo tiempo que su esplendor se extendía por toda Europa, surgieron nuevos problemas: se consolidó el movimiento de los Cátaros, una "herejía" que amenazó durante casi un siglo la supremacía de Roma; el descontento frente a la desbordante riqueza de la que hacía gala el clero, comenzando por la corte papal, se hizo inocultable; los escándalos que suscitaba el comportamiento de muchos representantes del clero fueron objeto de recriminaciones crecientes. Esa situación es la que explica los reiterados esfuerzos reformadores emprendidos por las órdenes mendicantes, por las bandas de flagelantes, por las "herejías", por las tendencias milenaristas.

* * *

DICTADOS DEL PAPA

1) La Iglesia Romana ha sido fundada por el Señor.
2) Sólo el Pontífice Romano puede ser llamado justamente universal.

3) Sólo él puede deponer y absolver a los obispos.
4) Un legado papal aunque sea de inferior condición que un obispo, puede deponer a éstos.
5) El Papa puede deponer a los ausentes.
6) No puede haber comunicación con los excomulgados por el Papa.
7) Sólo el Papa puede promulgar leyes de acuerdo con los tiempos, fundar congregaciones, transformar en abadía una canonjía y al contrario, dividir un obispado rico y agrupar varios obispados pobres.
8) Sólo él puede usar las insignias imperiales.
9) Sólo al Papa pueden besar los pies los príncipes.
10) Su nombre debe ser recitado en todas las Iglesias.
11) Su título es único en el mundo.
12) Le está permitido deponer a los emperadores.
13) Le está permitido trasladar obispos de sede.
14) Tiene derecho a ordenar un clérigo de cualquier iglesia para el lugar que quiera.
15) Aquel que haya sido ordenado por él puede mandar en la iglesia de otro, pero no debe hacer la guerra; no debe recibir de un obispo un grado superior.
16) Ningún sínodo general puede ser convocado sin él.
17) Ningún libro puede ser considerado canónico sin su autorización.
18) Sus sentencias no pueden ser revocadas por nadie.
19) Nadie puede juzgarle.
20) Nadie puede condenar a aquel que apele a la Sede Apostólica.
21) Las causas mayores de cualquier iglesia deben ser remitidas a él para que las juzgue.
22) La Iglesia Romana nunca se ha equivocado y, según los testimonios de la Escritura, no se equivocará jamás.
23) El pontífice está santificado por los méritos del bienaventurado Pedro.

24) Por orden y consentimiento del Papa les es lícito a los subordinados acusar.

25) Puede, fuera de las asambleas sinodales, absolver y deponer obispos.

26) No es católico quien no está de acuerdo con la Iglesia Romana.

27) El Pontífice puede desligar del juramento de fidelidad a un monarca inicuo.

BIBLIOGRAFÍA

Bloch, Marc, (1986) *La sociedad feudal*, Madrid, Akal.

Chelini, Jean, (1991) *Histoire religieuse de l'Occident médiéval*, París, Hachette.

Duby, Georges, (1978) *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, París, Gallimard.

Duchet-Suchaux, Gaston; Duchet-Suchaux, Monique, (1993) *Les ordres religieux*, París, Flammarion.

Fossier, Robert, (1988) *La Edad Media*, Barcelona, Crítica.

Histoire du Christianisme (bajo la dirección de J.-M. Mayeur - Ch. (†) y L. Pietri – A. Vauchez - M. Venard), t. 5, *Apogée de la papauté et expansion de chrétienté (1054-1274)*, París, Desclée, (1993).

Le Goff, Jacques, (1971) *La baja Edad Media*, México, Siglo XXI.

Nouvelle histoire de l'Eglise (bajo la dirección de R. Aubert, M. D. Knowles, L. J. Rogier), t. 2: *Le Moyen âge*, París, Seuil, (1968).

Southern, R. W., (1980) *La formación de la Edad Media*, Madrid, Alianza Universidad.

La libertad condicionada: un análisis del *De Libertate Arbitrii* de Anselmo de Canterbury

Felipe Castañeda

I. Racionalismo laico y fideísmo

En el *Prólogo* al *Tratado sobre la verdad*[1], Anselmo describe brevemente el contenido de su *Tratado sobre la libertad del albedrío*:

> Compuse antiguamente y en diversos tiempos tres tratados relativos al estudio de la *Sagrada Escritura*. (...) El segundo tratado [fuera del *De veritate* y el *De casu diaboli*] es el *De libertate arbitrii*: qué es la libertad de opción y si el hombre disfruta siempre de ella; sus diferentes aspectos en aquel que posee o no posee la rectitud de la voluntad, para la cual le ha sido dada a la criatura racional. Muestro también en él su relación con la fuerza simplemente natural de la voluntad para conservar la rectitud recibida, pero no demuestro cuán necesario le es para ello la ayuda de la gracia (DV, Prólogo, p. 489).

Esta síntesis del diálogo es lo suficientemente ambigua como para permitir, cuando menos, dos lecturas contrapuestas: en primer lugar, se puede asumir que lo que Anselmo pretende con su escrito es dar cuenta de sus planteamientos acerca de la libertad del albedrío excluyendo explícitamente consideraciones ligadas con la gracia. Así, se podría suponer que su preocupación se centra en

1 San Anselmo, *Sobre la verdad*, Ed. Orbis, Buenos Aires, traducción, introducción y notas de Ángel Cappelletti, 1984, abreviatura DV.

problemas vinculados con la concepción de la libertad separables o que se pueden entender desligados de asuntos relacionados con el credo cristiano y de incumbencia más bien teológica. No obstante y en segundo lugar, si se le da más peso a la mención de la *Biblia* y al planteamiento de la rectitud de la voluntad como algo *dado* a la criatura racional, pero también al hecho de que la exclusión del tema de la gracia se puede interpretar como alguna suerte de preparación para abordarlo posteriormente[2], el panorama cambia. Desde este punto de vista sería razonable pensar que Anselmo se propone, en principio, hacer explícitas sus ideas acerca de un concepto de libertad, esencialmente ligadas con su condición de creyente.

Ahora bien, a la mencionada ambigüedad no parece escapar el mismo *De libertate arbitrii*, a juzgar por parte de la literatura que ha generado. Y esto no es sorprendente. En efecto, si se supone que el pensamiento de Anselmo responde, en buena medida, a la motivación y a la preocupación de una "fe que busca entendimiento", y si esta relación entre fe y entendimiento no sólo no es clara y específica, sino que permite lecturas diversas, entonces es explicable que las interpretaciones acerca de sus planteamientos sobre la libertad estén también permeadas por esa tensión entre credo y racionalidad. Así, desde ciertas posiciones parece viable y conveniente considerarlo como un texto susceptible de una lectura principalmente filosófica[3], en la que las menciones a asuntos

2 "...creo que he dejado suficientemente demostrado en el tratado *Del libre albedrío* cómo la libertad de la voluntad que tiene la rectitud no se ve forzada en modo alguno a abandonarla por ninguna necesidad, sino que lucha con la dificultad y cede voluntariamente. No será inútil ahora hablar de la manera con que la gracia ayuda al libre albedrío para que conserve lo que ha recibido..." (*De la concordia de la presciencia, de la predestinación y de la gracia divina con el libre albedrío*, en *Obras completas de San Anselmo*, T. 2, BAC, Madrid, 1953, abreviatura DC, p. 249).

3 Ver, por ejemplo, la entrada "Anselm of Canterbury (1033-1109)" de la *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 1, 2005, p. 290ss., donde el *De libertate arbitrii* se clasifica y se describe como "obra filosófica" en oposición a otras de carácter teológico. O apreciaciones como la de H. Verweyen en su introducción al *De libertate arbitrii et alii tractatus* (Herder, Fontes Christiani, 1994, T. 13, Freiburg, p. 11) de Anselmo, en la que afirma que durante su período como prior y abad de Bec, redactó sus obras "más filosóficas", incluyendo al tratado en cuestión.

propios de la fe cristiana se pueden relegar a un segundo plano. Desde otro ángulo, precisamente estas menciones se rescatan o bien como algo esencial para una comprensión adecuada del texto[4], o bien como argumentos para desvirtuarlo como un aporte propio de la reflexión filosófica, ya que se trataría de una propuesta más de carácter teológico.

Extremando y simplificando las posiciones, mientras que el primer tipo de aproximación tiende a apostarle a la posibilidad de una interpretación meramente racionalista laica del tratado, la segunda se apoyaría más bien en una estrategia fideista, en la que la razón jugaría un papel dependiente y, eventualmente, accesorio. En efecto, según esta última sería imprescindible "creer para entender", mientras que para la otra, los presupuestos del credo no se tendrían que considerar como premisas necesarias de la argumentación, ni como supuestos de comprensión.

Ahora bien, se puede sostener que ni una ni otra hipótesis de lectura logran dar cuenta propiamente del *De libertate arbitrii* si se hace referencia a la forma como argumenta Anselmo y a los presupuestos que asume, si se aspira a considerar este tratado teniendo en cuenta no sólo los temas gruesos que aborda, sino también las motivaciones concretas a las que debe responder, así como las conclusiones generales a las que llega, y, finalmente, si se lo trata de inscribir y de relacionar con algunas de sus otras obras en las que se continúa desarrollando asuntos propios ligados con el problema de la libertad.

Obviamente, esta tercera vía no es novedosa[5]. Ya se ha dicho que, aunque se pueda diferenciar entre el componente de la fe y del entendimiento, entre lo que puede asumir alguien como creyente y lo que eventualmente resulte de su esfuerzo por comprender

4 "Si el tratado *De la verdad* es un tratado de filosofía, éste [el *De libertate arbitrii*] es más bien de carácter teológico" (*Introducción* al *Del libre albedrío*, en *Obras Completas de San Anselmo*, P. Julián Alameda, 1952, T. 1, BAC, Madrid, p. 545).

5 Ver, por ejemplo, Donato Ogliari, O. S. B., (1989) "St. Anselm's *De libertate arbitrii* revisited", en *Divus Thomas*, vol. 92, pp. 259-272.

racionalmente aquello que acepta por asentimiento voluntario, en todo caso uno y otro aspecto se deben entender como dimensiones inseparables de un mismo planteamiento, que se soportan recíprocamente, que no se dejan reducir entre ellas y que conforman algo así como una unidad orgánica.[6] En otras palabras, pretender desconocer o bien el componente teológico o bien el racional del pensamiento de Anselmo, sería tanto como pretender comerciar con una moneda de una sola cara.

Así, el propósito de este ensayo es el de adelantar una propuesta de lectura del mencionado tratado en la que se reconocen sus raíces y preconcepciones profunda y esencialmente cristianas, que resultan ineludibles para reconstruir sus planteamientos sobre la libertad, pero que, no obstante, a la vez generan una peculiar forma de argumentar, típica y propia de su pensamiento, que vale la pena rescatar como una posibilidad legítima, o cuando menos llamativa, de hacer filosofía y de enfrentar problemas éticos, bajo el presupuesto de estar inscrito, condicionado y permeado por la adopción consciente de una serie de valores a los que no se está dispuesto a renunciar. En efecto, si Anselmo genera una manera peculiar de hacer filosofía bajo el supuesto de que adopta un determinado credo "que busca entendimiento", entonces su pensamiento puede servir como un sugestivo modelo para propuestas filosóficas que, salvando las diferencias, estén en situaciones análogas, es decir, que se propongan reflexionar a partir del presupuesto no sólo de la adopción de un sistema de proposiciones aceptadas independientemente de su racionalidad o por mero arbitrio, sino en función de los inconvenientes de comprensión a que vayan dando lugar.

Pero este escrito, de manera tangencial, también apunta a lo siguiente: si lo anterior es así, es decir, si sus planteamientos sobre

6 "The question of the precise relation between faith and reason is one which St. Anselm never explicitly asked and never completely resolved even implicitly. He tended not to distinguish or oppose the two but rather to view them as moments of a single organic totality (...) The sharp distinction between philosophy and theology which later scholasticism would make was utterly foreign to his way of thinking" (Victor W. Roberts, (1974) "The relation of faith and reason in St. Anselm of Canterbury", en *The american benedictine review*, vol. 25, p. 494).

la libertad, la responsabilidad, la imputabilidad de las acciones humanas, entre otros, están fundamentalmente condicionados por su adopción y entendimiento de un credo como el cristiano y, si a la vez, las conclusiones a las que llega tienen un considerable aire de contemporaneidad, entonces parece viable afirmar que detrás de ciertas formas actuales de concepción de la libertad y del hombre subyace un notable condicionamiento medieval. En otras palabras, se puede afirmar que lo sorprendente no es tanto que un personaje como el Arzobispo de Canterbury a finales del siglo XI, en medio de un ambiente cargado por las iniciativas de la Reforma Gregoriana y en la convulsionada Normandía, haya llegado a ciertos planteamientos sobre la libertad que hoy en día todavía pueden ser razonables, -sin lugar a dudas, previa alguna labor de restauración filosófica-, sino más bien y por el contrario, lo destacablemente medieval cristiano de ciertos aspectos del pensamiento occidental actual.

II. LA GRACIA Y EL PODER DE PECAR Y DE NO PECAR

El diálogo se abre con el planteamiento del siguiente problema general:

> Puesto que el libre albedrío parece oponerse a la gracia, a la predestinación y a la presciencia de Dios, deseo saber qué es esta libertad del albedrío y si siempre la tenemos. En efecto, si la libertad del albedrío es el "poder pecar y no pecar", (...) y si siempre tenemos esto, ¿cómo es que algunas veces requerimos de la gracia? Pero si no siempre lo tenemos, ¿por qué se nos imputa pecado cuando pecamos sin libre albedrío? (DLA, p. 127).[7]

Llama la atención que Anselmo durante el resto de todo el diálogo no vuelva a mencionar explícitamente este problema, concentrándose en plantear, meramente, una concepción general de la

7 Anselmo de Canterbury, *Tratado sobre la libertad del albedrío*, según la traducción presentada en este volumen, abreviatura DLA.

libertad del albedrío. Esto se puede explicar si se tiene en cuenta que en el tratado *De la concordia de la presciencia, de la predestinación y la gracia divina con el libre albedrío* trabaja explícitamente el asunto. Pero, si esto es así, entonces ¿cuál podría ser la función de introducir estos cuestionamientos justamente como encabezados de todo el tratado? Una respuesta podría ser que, como paso previo al desarrollo concreto de su solución, se requiere del planteamiento de una noción básica de libertad. Ahora bien, cabrían otras posibles explicaciones que no es posible contemplar acá: se podría pensar que el proyecto se interrumpió y que se continuó posteriormente, o que se trató tan sólo de retomar por escrito el momento crucial de alguna discusión oral. Como sea, con la formulación de esta pregunta se determina no sólo el contexto general en el que se inscribirá necesariamente una determinada manera de reflexionar y de concebir la libertad del albedrío, sino también, y muy especialmente, una serie de criterios generales para poder establecer si los resultados de la indagación se pueden asumir como satisfactorios o no. En efecto, el problema quedaría adecuadamente resuelto si es factible desvanecer la aparente oposición entre la libertad del albedrío y la presciencia, la predestinación y la gracia divinas. Como se puede notar, el asunto no se debe reducir a la conveniencia de formular una cierta concepción de la libertad con motivo de una serie de interrogantes de carácter teológico. Este punto de vista pasaría por alto que la respuesta correcta no se puede apoyar exclusivamente en criterios racionales abstractos, puesto que debe ser efectiva para resolver, a la vez, un problema específico generado por las particularidades de un credo determinado.

No obstante, ya que la pregunta mayor se desglosa en dos interrogantes que se relacionan explícitamente con el asunto de las eventuales relaciones entre la gracia y el libre albedrío[8],

8 Al inicio del *De concordia*, Anselmo plantea el problema de la oposición entre libertad del albedrío y presciencia divina así: "Verdaderamente la presciencia de Dios y el libre albedrío parecen contradecirse, puesto que aquello que Dios conoce de antemano existirá necesariamente, y, por otra parte, lo que realiza el libre albedrío no está sometido a ninguna necesidad. Pero, si hay en ello contradicción, es imposible que coexistan la presciencia de Dios (...) y el más pequeño ejercicio del

conviene desarrollar en algo este punto, dejando de lado los otros dos[9].

Desde la comprensión de Anselmo del cristianismo, un creyente asume que cualquier ser humano está en condición de pecado original. Éste se entiende no sólo en función del hecho de que los "primeros padres" hubiesen querido y actuado en oposición a la voluntad divina, sino también por sus implicaciones. Valga la pena mencionar algunas: Todos los descendientes de Adán y Eva son culpables por la comisión de esa injusticia natural. En consecuencia, todos en principio deben pagar por ella. Así, parece conveniente no sólo ser castigados por el dios ofendido, sino también estar en necesidad de volverse a hacer justos ante él, de justificarse[10]. Por otro lado, el castigo del pecado original se concreta no sólo en la muerte corporal terrena, sino también en la del espíritu, en la que impide participar de la vida eterna. Por cierto, el pecado original conlleva haber truncado el plan divino para el hombre de convertirlo en eventual habitante de la ciudad celeste[11], cubriendo así las plazas que los ángeles réprobos habrían dejado vacías, para de esta manera completar el plan divino de su perfecta creación[12].

---

libre albedrío" (DC, p. 207). Sobre el problema de la concordancia entre predestinación y libre albedrío: "Predestinación parece ser lo mismo que preordenación o predeterminación, de suerte que lo que Dios, se dice, predetermina, debe entenderse como dispuesto de antemano, es decir, fijado como debiendo existir. (...) Por consiguiente, si Dios predestina el bien y el mal que ocurren, nada sucede por el libre albedrío, sino por necesidad todo. (...) [O] si mantenemos el libre albedrío en ciertos casos, la predestinación parece entonces que debe desparecer" (DC, p. 233s).

9 Desde un punto de vista argumentativo, esto se puede entender en la medida en que la eventual oposición entre libertad del albedrío y presciencia y predestinación divinas no aporta necesariamente indicaciones concretas sobre lo que se deba concebir positivamente por "libertad", ya que se resuelve apelando principalmente a diversos sentidos de la expresión "necesidad" frente al obrar espontáneo.

10 "Ten (...) por seguro que sin satisfacción, es decir, sin espontánea paga de la deuda, ni Dios puede dejar el pecado impune, ni el pecador llegar a la bienaventuranza..." (Anselmo de Canterbury: *Por qué Dios se hizo hombre*, en *Obras completas de San Anselmo*, BAC, T. 1, Madrid, 1952, abreviatura CDH, p. 805).

11 "¿Puedes tú pensar que un hombre que pecó y nunca satisfizo a Dios por su pecado, sino que es dejado impune, puede ser igual a un ángel que nunca pecó?" (CDH, p. 803).

12 "Consta que Dios propuso compensar el número de los ángeles que prevaricaron con otros tantos seres de la naturaleza humana, creada sin pecado" (CDH, p. 787);

Pero este pecado no sólo habría truncado las expectativas divinas para con el hombre, sino que lo puso en una situación de impotencia para poder rectificarse ante su dios. En efecto, el hombre por sí mismo nunca puede llegar a satisfacer la injuria cometida[13]. Es más, la pérdida de la justicia natural, efecto inmediato del pecado original, se manifiesta también en la imposibilidad humana de un obrar encaminado al bien. Ante tan oscuro y deprimente panorama, el creador, sin necesidad alguna, por estricta mera voluntad divina, le ofrecería al hombre, que no a los ángeles caídos[14], una tabla de salvación[15]. Básicamente, se donaría él mismo, en la persona de su hijo hecho hombre[16] y en sacrificio[17], como única forma de satisfacción de la injuria cometida por el hombre.

En síntesis: a la vez que se cree en una concepción de un ser humano que por sí mismo no puede llegar a hacer o lograr el bien y que está en un estado de natural indefección, penuria y dolor,

---

"...los hombres no han sido creados más que para la sustitución de los ángeles caídos..." (CDH, p. 789s). No obstante lo anterior, Anselmo supone que, aún cuando ningún ángel hubiese prevaricado, el hombre habría sido creado para completar el número de los habitantes de la ciudad celeste (CDH, 1, 16).

13 "Si aun cuando no peco, y, so pena de pecado, le debo todo a Él, yo mismo y lo que poseo, no me queda nada con que satisfacerle por el pecado. / ¿Qué será de ti, cómo podrás salvarte? / Si considero tus razones, no veo cómo. Pero si recurro a mi fe, espero poder salvarme con mi fe cristiana..." (CDH, p. 809).

14 "Que el demonio obtenga perdón (...) es cosa imposible (...). Pues así como el hombre no pudo obtener misericordia más que por el Hombre Dios (...) así los ángeles malos no se pueden salvar más que por un Ángel Dios (...) Hay otro motivo que impide su salvación, y es que, así como cayeron sin que hubiera otro que les incitase a caer, así también deben levantarse sin ayuda de nadie; pero esto es imposible para ellos" (CDH, p. 889).

15 "...Él (Jesús) ofreció espontáneamente al Padre su vida, que nunca había de perder por necesidad, y satisfizo por los pecadores lo que no debía por sí mismo" (CDH, p. 881).

16 "Si (...) es necesario que la Ciudad Celestial se complete con los hombres, y esto no puede hacerse más que con la dicha satisfacción, que no puede dar más que Dios, ni debe darla más que el hombre, síguese que ha de darla necesariamente un hombre Dios" (CDH, p. 835).

17 "¿No es razonable que el que por el pecado se separó de Dios lo más que pudo, dándole satisfacción, se entregue a Él lo más que sea posible? (...) Ahora bien, nada más áspero y difícil puede el hombre sufrir por la gloria de Dios de un modo espontáneo y gratuito que la muerte, y en ninguna forma puede el hombre entregarse más a Dios que entregándose a la muerte por la gloria de Dios" (CDH, p. 851).

causado por él mismo y, por demás, merecido como pena de un justo castigo, se cree también en una instancia trascendente, en un dios salvador, que por fuera de toda necesidad, de gratis, le tiende la mano a su criatura[18].

Y con esto ya es viable ir sobre algunos de los problemas principales que puede suscitar el planteamiento de la gracia en relación con el libre albedrío[19]:

Si el hombre requiere necesariamente de la gracia de Dios para poderse salvar, entonces se supone que no lo puede hacer por sí mismo. Pero si no lo puede hacer por sí mismo, entonces parece que deja de tener importancia qué haga o qué deje de hacer en función de este fin principal. En efecto, sin importar cómo se comporte, la alternativa de salvación no estaría en él. Así las cosas, se cuestionaría fuertemente la posibilidad de hablar de cualquier tipo de responsabilidad humana en el actuar, pero también la de cualquier código moral.

Por el otro lado, si se le da suficiente peso al actuar humano como para que en él mismo exista la posibilidad de actuar correctamente, entonces de manera proporcional se puede ir cuestionando la necesidad y conveniencia de la gracia divina. Es más, y llevando esta tesis al extremo: si el hombre por sí mismo puede lograr el bien, entonces por sí mismo puede superar su situación de pecado. En consecuencia, se podría cuestionar hasta el sentido mismo de la venida de un Cristo redentor[20], con lo que de pasada se dejaría al cristianismo sin razón de ser. Además sería razonable suponer que el Dios se hace deudor del hombre, ya que estaría en la eventual obligación de tenerle que responder por sus méritos,

18 "...toda criatura existe por gracia, puesto que ha sido creada gratis, y Dios da en esta vida y gratuitamente muchos beneficios sin los cuales el hombre no puede salvarse" (DC, p. 243).

19 "Proviene esta cuestión de que la *Sagrada Escritura* habla de tal manera, que unas veces parece que el libre albedrío no sirve para nada con respecto a la salvación, sino solamente la gracia, y otras de manera que toda nuestra salvación parece fundada sobre nuestra voluntad libre" (DC, p. 241).

20 "Si por la ley se obtiene la justicia, en vano murió Cristo" (Gal. 2, 21). Ver cap. 13 de *De la gracia y del libre albedrío* de Agustín de Hipona.

como si la salvación fuese algo así como la paga por sus servicios. Igualmente, se propiciaría una muy inconveniente actitud de soberbia en el hombre, ya que sería él mismo quién se da su propia bienaventuranza y no su Dios.

En términos del inicio del *De libertate arbitrii*:

Se parte de una definición provisional de la libertad del albedrío que consiste en el poder de pecar y de no pecar. Si esto es así, y si además se supone que el hombre siempre posee esta libertad, entonces nunca carecería del poder de pecar y de no pecar. Por lo tanto, siempre estaría en capacidad de no pecar. Ahora bien, como disponer de ese poder implica poderse salvar, ya que no se condena justamente al que no peca, entonces no tendría sentido plantear que el hombre requiere imprescindiblemente de la gracia para poderse salvar. Si se quiere, la gracia sería algo sólo requerido para aquellos que por una u otra razón no quieren hacer uso de ese poder, o que están impedidos para hacerlo, bien sea por la corta edad o por otra circunstancia.

Por el otro lado, si la concepción de la libertad del albedrío no incluye el poder de no pecar, sino tan sólo el de pecar, entonces el hombre tendría que querer necesariamente el pecado, ya que ésa sería su única alternativa de opción volitiva. De esta manera, pecaría por necesidad, ya que cualquier ejercicio de su voluntad tendría como fin el pecado. En efecto, si sólo puede querer pecar, le es imposible querer no pecar. Pero si la noción de pecado implica una contravención voluntaria a una norma divina, bajo el supuesto de que la persona actúa sin ser violentada ni forzada por ninguna instancia, de tal manera que pueda ser responsable por su querer, entonces no tiene sentido que se le impute nada cuando peca de la mencionada forma.

Así las cosas, Anselmo debe lograr plantear una noción de la libertad del albedrío que cumpla con las siguientes condiciones: en primer lugar, no puede negar el poder de no pecar. Si el hombre sólo puede querer el mal, entonces bajo ninguna circunstancia le sería exigible hacer el bien. En segundo lugar, ese poder de no pecar no puede anular la necesidad y conveniencia de la gracia.

En otras palabras, debe ser limitado y, a la vez, también requerido. En tercer lugar, el poder de no pecar no se puede entender de tal manera que impida la eventualidad del ejercicio del poder de pecar y *vice*. En efecto, ambos poderes se requieren para explicar tanto la posibilidad del pecado como la de la imputabilidad, pero también la de la salvación.

Por otro lado, es importante rescatar de este planteamiento del problema de la libertad del albedrío el hecho de que se lo proponga en términos de las opciones de pecar y de no pecar, en el sentido de alternativas que de por sí ya implican una carga valorativa. En efecto, si el no pecar se relaciona con el querer de lo debido y el pecar con el de lo indebido, entonces la pregunta se reduce a si esta libertad se debe entender como el poder de escoger tanto el bien como el mal. En otras palabras, no interesa por principio si la libertad del hombre se manifiesta en el hecho de optar frente a cosas que resulten indiferentes o neutrales: la libertad frente a lo que no es relevante en función del destino trascendente humano, bajo el presupuesto de su condición de pecado original y de eventual posibilidad de justificación por la venida de un Mesías, queda excluida del ámbito de indagación. Por la misma razón, conviene subrayar que la pregunta ya parece suponer unas ideas preconcebidas de lo que son el bien y el mal, o si se quiere, del tipo de objetos de apetencia posible para el albedrío que interesa explícitamente indagar.

Dejando este asunto para más adelante, Anselmo avanza una primera respuesta frente al problema:

> No pienso que la libertad del albedrío sea el poder de pecar y de no pecar, pues si ésta fuese su definición, ni Dios ni los ángeles, quienes no están en capacidad de pecar, tendrían libre albedrío, lo que es impío decir (DLA, p. 127).

Es una reacción notable: en primer lugar, no parece propiamente una solución al asunto, por lo menos si se considera el tipo de argumentación que la soporta, ya que no hace ninguna referencia, cuando menos directa, al problema específico de la gracia. Se puede pensar que hasta el momento Anselmo tan sólo da inicio a lo que será su planteamiento de la libertad del albedrío. En segundo lugar, apelar

a lo que es la libertad de Dios y de los ángeles confirmados, le abre una dimensión adicional al problema: el punto no es sólo lograr una concepción de la libertad del albedrío que resuelva su relación frente a la gracia, pensando específicamente en el caso del hombre como criatura, sino también que sea, a la vez, compatible con lo que razonablemente se puede pensar acerca de esta libertad de toda una serie de entidades diferentes del hombre y, aun, del mismo hombre pero en diferentes condiciones y estados[21]: así, fuera de la mención de Dios y de los ángeles confirmados, entran a jugar también los ángeles caídos; y de manera más específica, todos los ángeles previa su confirmación o condenación; Adán y Eva previa la comisión del pecado original; los seres humanos en general antes de la muerte corporal y una vez que hagan parte de la ciudad celeste o que le tengan que hacer compañía a los ángeles réprobos. En tercer lugar, Anselmo hace explícito un criterio de argumentación propio de su manera de entender el proyecto de una fe que busca entendimiento: la razón puede plantear soluciones siempre y cuando no redunden en una negación del credo. Así, frente al riesgo de impiedad, la razón debe buscar siempre otras alternativas de solución. La fe no se cambia, o si se quiere, se presupone que en todo caso la razón será adaptable a los requerimientos de la misma fe[22].

Como sea, dado que ni Dios ni los ángeles confirmados pueden pecar, y dado que no es razonable desde el punto de vista del credo negarles libertad del albedrío, entonces no tiene sentido afirmar que esta libertad consiste en el poder de pecar y de no pecar. Es una consecuencia notable: la noción de libertad tiene que obedecer a los criterios de corrección del credo para poderse asumir como válida. En efecto, no interesa cualquier entendimiento de la fe, sino precisamente el que ayude a preservarla. De esta manera, se propone como hipótesis que la libertad del albedrío consiste en el poder de no pecar.

---

21 Ver el capítulo final del DLA.

22 "Pero recuerda en qué condiciones comencé a responder (...), a saber, que, si dijere algo que no vaya confirmado por una autoridad mayor, aunque parezca demostrado con la razón, no debe ser recibido con otra certeza que la que puede proporcionar mi opinión, mientras Dios de algún modo no me lo revele. Pues estoy cierto de que, si llego a afirmar algo contra la Sagrada Escritura, es falso, ni pretenderé sostenerlo si llego a conocerlo" (CDH, p. 799).

Ahora bien, ni Dios ni los ángeles confirmados pueden pecar, pero por circunstancias diversas que vale la pena comentar brevemente, ya que aportan luces sobre el significado de la libertad del albedrío que se va adelantando. Sobre Dios: si pecar consiste en oponerse a la voluntad divina, entonces Dios podría pecar si pudiese no querer lo que el mismo quiere querer. Por lo tanto, peca si quisiese algo sin quererlo querer. Para Anselmo, esto es imposible. La voluntad divina está sujeta a tener que querer lo que de hecho quiere querer, o si se quiere, está limitada a no querer de manera contradictoria[23]. Así, en la medida en que el querer divino no se puede oponer a sí mismo, Dios es impecable por naturaleza. Por lo tanto, si el albedrío divino es libre, su libertad excluye completamente ese poder de pecar[24]. En consecuencia, todo querer divino es una manifestación de su poder de no pecar. Esto es notable porque sugiere que la voluntad divina es de por sí parámetro absoluto de justicia. Sobre los ángeles confirmados: sus hermanos no confirmados pecan al querer más felicidad de la debida[25]. En este sentido, al querer bienestar por fuera del orden determinado por Dios[26]. Por ello su pecado no habría consistido tanto en el mero hecho de querer la mayor felicidad posible, sino en el haberlo hecho contrariando la voluntad divina. Esto puede explicar que el premio de los ángeles perseverantes haya consistido precisamente en que puedan querer lo que quieran querer sin contrariar la voluntad

23 Ver DLA, cap. VIII.

24 En CDH, Anselmo explica el asunto así: "Porque no hay más libertad que para aquello que es conveniente, y no puede llamarse benignidad un atributo divino que hiciese algo indigno de Dios. Y cuando se dice que lo que quiere es justo, y lo que no quiere no es justo, no hay que entenderlo como si Dios quisiera que una cosa que es inconveniente fuese buena nada más que porque Él lo quiere. No se sigue que, si Dios quisiera mentir, fuese por ello buena cosa la mentira, sino que tal ser no era Dios. (...) Así que (...) es válida la afirmación: Si Dios quiere esto, es bueno, cuando no es indigno de Dios el quererlo" (CDH, p. 779).

25 "... pecó [el demonio] queriendo algo conveniente, lo que ni tenía, ni debió entonces querer, lo que, sin embargo, podía ser útil para aumentar su felicidad" (Anselmo de Canterbury, *Tratado de la caída del demonio*, Ediciones Uniandes, Bogotá, 2005, abreviatura DCD, p. 199).

26 "... al querer desordenadamente su voluntad [la del demonio] algo más que lo que había recibido, se situó fuera del ámbito de la justicia" (DCD, p. 199).

de Dios[27]. Así, se trataría de criaturas impecables: su deseo siempre estará acorde con el parecer divino. En este punto conviene pensar que para Anselmo no hay ninguna cosa que por naturaleza sea mala, ya que todo a la larga es obra de Dios. De esta manera, no hay propiamente mal en nada que de cualquier manera sea o exista. El mal se constituye en la medida en que se constata ausencia de ser en aquello donde debería haberlo. Y ese deber lo fija Dios. Por esta razón, si la justicia divina permite que un determinado ser quiera cualquier cosa, necesariamente su querer será recto y justo. Y algo de esto sucedería con los ángeles confirmados: no pecan porque sólo quieran cosas buenas, sino que sólo quieren cosas buenas, porque así lo ordena la justicia divina.

Volviendo sobre el argumento: si la libertad del albedrío del hombre consiste en el poder de no pecar, ya que Dios y los ángeles perseverantes son, a la vez, libres e impecables, entonces el razonamiento tiene sentido bajo el supuesto de que esta libertad sea la misma tanto para Dios y los ángeles como para el hombre. Pero ya que hay diferencias considerables entre estos seres, no en vano aparece la siguiente objeción:

> ¿Qué sucede si se dice que uno es el libre albedrío de Dios y de los ángeles buenos, y otro el nuestro? (DLA, p. 127).

En este caso la respuesta apunta, por lo menos en un primer momento, a consideraciones propias de una actitud "realista". En efecto, afirma que si se habla de la libertad del albedrío en los casos mencionados, entonces su definición debe ser la misma. Esto llama la atención: supone que si un término se utiliza de manera no equívoca, entonces debe significar una misma cosa. Por otro lado, da por hecho que la definición de un nombre se constituye en la expresión de su esencia, y que ésta es necesariamente la misma

27 "Así que aquellos ángeles que quisieron más la justicia que tenían que aquello de más que no tenían, el bien que perdieron por decirlo así a causa de la justicia, en cuanto incumbió a la voluntad, lo recibieron como retribución de la justicia, y permanecieron con verdadera seguridad en relación con lo que tenían. Por lo cual fueron elevados hasta tal punto que alcanzaron cualquier cosa que pudieron querer, y ya no ven qué más puedan querer; y por esto, no pueden pecar" (DCD, p. 202).

para todos aquellos seres de los cuales correctamente se dice que les conviene. De esta manera, la expresión 'libertad', que califica al albedrío, debe poder significar algo que necesariamente tienen que compartir todos aquellos seres de los cuales correctamente se puede afirmar que poseen libertad del albedrío. Por lo tanto, aunque se presenten diferencias entre las manifestaciones de la libertad, éstas se deben interpretar como accidentales. En otras palabras, tiene que haber algo común y compartido en todos esos albedríos que dé cuenta de una misma libertad esencial, independientemente de sus aparentes diferencias[28].

Ahora bien, en vez de aportar argumentos adicionales sobre la concepción de las definiciones, de tal manera que quede claro que tiene que haber algo así como la esencia de la libertad del albedrío y que esto lo comparte toda criatura dotada de voluntad, Anselmo apoya su punto de vista en consideraciones ligadas con el uso de las expresiones y en distinciones entre los que serían sus significados propios e impropios. Y este es un giro muy llamativo. El razonamiento es el siguiente:

> ¿Cuál voluntad te parece más libre: la que quiere y puede no pecar, de tal modo que de ninguna manera tenga el poder de moverse de la rectitud de no pecar, o aquella que de algún modo puede moverse a pecar? (...) ¿Acaso no ves que aquel que tiene lo que le conviene y lo que le es ventajoso, de tal manera que no es capaz de perderlo, es más libre que aquel que tiene esto mismo, de tal manera que puede perderlo y puede ser llevado a lo que no le conviene y no le es ventajoso? (DLA, p. 128).

Esta estrategia de respuesta se apoya en lo que se puede llamar el pensamiento corriente, en todas aquellas cosas que una determinada comunidad de hablantes comparten como obvias e indiscutibles.

---

28 Escapa a los intereses de este trabajo profundizar en la concepción de la definición para Anselmo. Valga la pena advertir, no obstante, de qué manera Anselmo ve en el nominalismo una posición filosófica que parece de por sí incompatible con una adecuada actitud de creyente. Ver, por ejemplo, *Carta sobre la encarnación del verbo*, en *Obras Completas de San Anselmo*, BAC, T. 1, Madrid, 1952, p. 695; o la *Carta 73 a Fulques* y la *Carta 143 al obispo Fulcón*, en las que "descalifica" a Roscelino, en *Obras Completas de San Anselmo*, BAC, T. 2, Madrid, 1953.

Así, según Anselmo, cualquiera estaría dispuesto a aceptar que una persona es más rica que otra si dispone de tal manera de su riqueza que es imposible que la pierda, frente a la segunda que, aunque posea la misma cantidad, eventualmente la pueda perder. En efecto, la primera, independientemente de lo que haga o deje de hacer con sus bienes, siempre podrá contar con ellos, mientras que la segunda no. Así, el primero será más rico que el segundo. De la misma manera, una persona será más feliz que otra si la una es feliz de tal manera es imposible que pueda llegar a ser infeliz independientemente de lo que haga, mientras que la felicidad de la segunda dependa del variable destino, de la caprichosa buena suerte, etc. Si esto es así, entonces las características de la riqueza o de la felicidad que propicien o que coadyuven a que nunca se puedan perder, tienen que formar parte de su definición, ya que justamente afirman que una y otra sean. Por lo mismo, todo aquello que eventualmente implique la pobreza y la infelicidad, en la medida en que conlleve precisamente la negación de la riqueza y de la felicidad, no debe formar parte de su definición. En consecuencia, si la presencia de una característica tiene como efecto la anulación de una determinada entidad, no puede formar parte de aquello que da razón de que sea lo que es[29]. Por lo tanto, se podría pensar que la carencia de necesidades y de gastos, que los privilegios tributarios, que una amplísima disponibilidad de recursos, que los mecanismos para garantizar su seguridad en el corto, mediano y largo plazo, entre otros, pueden ser asuntos tenidos en cuenta en aras de establecer una definición de lo que sea la riqueza económica. Por lo mismo y desde una óptica anselmiana, en la medida en que no garantiza una felicidad perdurable cifrarla en los vaivenes de lo perecedero, temporal y pasajero, no debería

29 Un ejemplo relacionado se encuentra en el capítulo 7 del *Proslogion*, donde Anselmo argumenta por qué Dios es omnipotente, aunque no pueda muchas cosas: "Pero ¿cómo eres omnipotente, si no lo puedes todo? O ¿cómo lo puedes todo, si no puedes corromperte, ni mentir, ni hacer que lo verdadero sea falso (...)? ¿Tal vez porque poder estas cosas no es potencia, sino impotencia? Pues quien puede estas cosas puede lo que no es conveniente para sí y lo que no debe; cuanto más pueda esto tanto más poder tienen sobre él la adversidad y la perversidad, y él menos contra ellos. (...) De ahí, por tanto, mi Señor y Dios, que seas más verdaderamente omnipotente porque nada puedes por impotencia, porque nada puedes contra Ti" (San Anselmo: *Proslogion*, Ed. Orbis, Buenos Aires, 1984, p. 62s).

formar parte de su concepción asociarla con lo terreno, sino más bien con lo eterno.

Aplicado al problema de la libertad del albedrío: la disyuntiva sería si es más libre un albedrío que tiene a la vez tanto el poder de no pecar como el de pecar frente a uno que tan sólo tiene el de no pecar. Ahora bien, para poder resolver al asunto conviene advertir el carácter altamente perjudicial y nocivo del pecado. En efecto, poder pecar implica estar en capacidad de transgredir el orden divino[30], con todas las consecuencias que eso puede conllevar. Algunas ya se han mencionado: la muerte corporal y espiritual, el castigo merecido, la imposibilidad de justificación por los propios medios. En otras palabras, poder pecar significa propiciar una tendencia hacia una dolorosa, inevitable e interminable autoanulación. Acá se debe recordar que si el pecado se origina por un deseo de felicidad indebida, la condición pecaminosa supone un estado necesario de infelicidad, o si se quiere, un continuo anhelo de bienestar frustrado[31]. Vistas las cosas desde este ángulo propiamente cristiano, el ejercicio del poder de pecar y su eventual maximización tienen que conllevar un estado de impotencia, que se debe manifestar en el hecho de no poder lograr en absoluto nada de lo que se pretende y de tener que padecer justamente lo que no se quiere. En consecuencia, difícilmente se podrá aceptar que es más libre una voluntad que dispone del poder de pecar frente a otra que tan sólo puede no pecar, o si se quiere, que siempre es más libre la segunda que la primera.

A la larga, el que puede pecar no dispone de más alternativas que el que sólo puede no pecar, sino justamente de menos. Como ya se mencionó, el querer de lo recto se asocia en Anselmo con alguna

30 "...cuando [una criatura] no quiere lo que debe, deshonra a Dios en lo que de ella depende, porque no se somete espontáneamente a su disposición, y perturba en lo que está de su parte el orden y la belleza del universo..." (CDH, p. 783s.).

31 "Continuaba, sin embargo, [en el hombre una vez que peca], la sed de dicha, para que por la privación de los bienes perdidos fuese castigado justamente en su profunda miseria. Por lo tanto, habiendo abandonado la justicia, perdió la dicha" (DC, p. 281).

cuota de felicidad, bien sea en esta vida o en la otra. Así, el que quiere lo justo de por sí puede aspirar a querer el bienestar dentro del radio de alternativas que le permita ese orden de justicia. En consecuencia, creo que el problema se entiende indebidamente si las opciones de poder pecar y de no poder pecar se traducen inmediatamente en términos de las opciones de hacer lo debido frente a las de querer la mera felicidad, como si las primeras de por sí excluyesen las segundas. Por esto, entre más se peque, menos alternativas de opción quedan disponibles, porque el acceso a la felicidad se reduce. Así, aunque no deje de sonar paradójico, el demonio, que tan sólo puede pecar, tiene el mínimo posible de libertad, mientras que a un ángel confirmado se le abrirían incontables posibilidades de opción de felicidad.

Retomando el asunto de la definición de la libertad: si el poder de no pecar maximiza la libertad del albedrío, mientras que el de pecar la termina anulando, entonces la primera debe formar parte de su definición, mientras que la segunda no. Pero como se busca un rasgo común que compartan los albedríos de Dios, de los ángeles confirmados y de los hombres, dado que los dos primeros son impecables y que tienen libertad del albedrío, entonces conviene definir esta libertad en términos del poder de no pecar:

> Por lo tanto, el poder de pecar, que añadido a la voluntad disminuye su libertad, y si se quita la aumenta, ni es la libertad ni parte de la libertad (DLA, p. 129).

Unos comentarios adicionales: esta estrategia de definición de la libertad deja la impresión de que una cosa es la libertad en sí misma y otra aquello que la maximiza o que la disminuye. De esta manera, parecería que la definición propuesta nunca logra captar la esencia misma de la libertad. Pero según Anselmo, la libertad misma del albedrío se constituye en ese poder de no pecar. Por lo tanto, acá se presenta un inconveniente. En efecto, se podría decir a partir del mismo argumento que una y la misma es la libertad que se aumenta y se reduce con o sin el poder de pecar o de no pecar. Y que, en consecuencia, ni uno ni otro deben formar parte de su definición. Es más, que tanto el uno como el otro poder son

tan sólo manifestaciones accidentales de la libertad, ya que se deben entender como factores que alteran meramente la concreción de una inalterable realidad. La pregunta sería: ¿por qué la libertad disminuida del albedrío que peca es esencialmente menos o más libertad que la de aquél que no peca, cuando la definición en uno y otro caso debe ser la misma? Una respuesta se podría encontrar en los análisis de Anselmo acerca de los distintos sentidos de la expresión 'poder' ligados a los de 'voluntad'. No obstante, se puede sugerir que efectivamente hay inconsistencias en el pensamiento de Anselmo por el hecho de comprometerse con la búsqueda de esencias ligadas con definiciones que obedecen a procedimientos en las que esos compromisos ontológicos no parecen estrictamente necesarios. Desde este ángulo, vale la pena más bien sugerir que Anselmo está proponiendo una alternativa para definir entidades, que insiste explícitamente en la identificación de aquello que hace y que propicia que una determinada cosa sea lo que es y que, por esto, conforma su esencia, y no tanto en una forma preexistente que hace que una cosa sea lo que es.

No obstante, con el hecho de afirmar que la libertad del albedrío consiste en el poder de no pecar, no se resuelven los inconvenientes, sino que tan sólo se avanza en el desarrollo del problema y de las soluciones parciales que se van aportando en esa búsqueda del entendimiento de la fe. Se insiste sobre este punto, porque el asunto que abre el capítulo siguiente involucra, de nuevo, premisas propias del credo.

III. ¿CÓMO PECAR POR MEDIO DEL PODER DE NO PECAR?

> ... mas no poco me inquieta que tanto la naturaleza angélica como la nuestra tuvieron en un principio el poder de pecar, [poder] que si no hubiesen tenido no hubiesen pecado. Por lo cual, si a causa de este poder, que es de tal modo ajeno al libre albedrío, pecó cada una de las naturalezas ya mencionadas, ¿de qué modo diremos que pecaron por el libre albedrío? Pero si no pecaron por el libre albedrío, parece que pecaron por necesidad. Por cierto, o bien espontáneamente o bien por necesidad. En efecto, si pecaron espontáneamente: ¿de qué modo no por el libre albedrío? Por lo cual si no por el libre albedrío, en tal caso parece que pecaron por necesidad (DLA, p. 129).

Si el libre albedrío se entiende como el poder de pecar y de no pecar, entonces su libertad radica precisamente en el hecho de que a la voluntad se le ofrecen las alternativas de pecar y de no pecar, así como la posibilidad de poder querer indistintamente cualquiera de las dos. De esta manera, no presenta mayor inconveniente explicar cómo alguien peca libremente. Pero si la libertad del albedrío se redefine en términos de su poder de no pecar, entonces parece claro que si alguien peca libremente, lo hace en ejercicio de su poder de no pecar, lo que resulta manifiestamente inconveniente, ya que no es razonable plantear que el ejercicio de lo que habilita para no pecar lo lleve precisamente a pecar. Por lo tanto, si no es posible pecar por el poder de no pecar, entonces se tendría que admitir que se peca por algo ajeno al libre albedrío. En consecuencia, que se peca de manera no libre. Y como a la no libertad del albedrío se opone la necesidad, en el sentido de aquello que la voluntad no puede decidir querer o no querer, entonces se peca de manera necesaria. Pero esto contradice el credo: no resulta ajustado a la religión afirmar que el ángel caído y que Adán y Eva pecaron de manera forzada y que, a la vez, fueron justamente castigados por algo inevitable y que no estaba en su poder evitar.

Vale la pena citar la reacción del maestro en su integridad, ya que se trata probablemente de uno de los pasajes más sugestivos del *Tratado*:

> Por el libre albedrío pecó el ángel apóstata así como el primer hombre, porque pecaron por su albedrío que era de tal modo libre que por ninguna otra cosa podían ser forzados a pecar. Y por esto fueron castigados justamente, porque teniendo esta libertad de su albedrío pecaron, no forzados por cosa alguna, ni por necesidad alguna, sino espontáneamente. Sin embargo, pecaron por su albedrío que era libre; pero no por esto, por lo que era libre, esto es, por el poder por el que podían no pecar y no ser esclavos del pecado, sino por el poder que tenían de pecar, que ni le era útil a la libertad de no pecar, ni los forzaba a la esclavitud de pecar (DLA, p. 130).

La noción de pecado no sólo implica que algo se hizo mal, sino que lo que así se hizo es imputable. Por esto, el pecado viene ligado con el castigo[32] y con la constatación de la comisión de algún tipo de injusticia. Pero la posibilidad de imputación supone que el sujeto que cometió la infracción lo hizo por él mismo, para que de esta manera se le pueda atribuir responsabilidad. Esto es algo muy propio del cristianismo: los ángeles que prevarican, no sólo pecan, sino que lo hacen como sujetos dotados de volición que deben responder individualmente por sus acciones. El ángel caído no representa alguna suerte de gremio de seres alados, que caen a su vez en razón de sus vínculos gremiales con el que los lidera, aunque personalmente no se hayan comportado mal. El caso de Adán y de Eva resulta un poco más complejo por su condición de primeros padres. No obstante, y esto es algo muy llamativo, sus descendientes son reos de culpa original como individuos que deben responder por la ofensa cometida, aunque ellos mismos no la hayan directamente efectuado[33]. Y si se salvan, también

32 "Perdonar el pecado no es otra cosa más que no castigar, y como el castigo consiste en ordenar lo referente al pecado, por el cual no se ha satisfecho, hay desorden cuando se descuida el castigo. (...) Y no conviene que Dios deje en su reino algo desordenado. (...) Luego no conviene que Dios deje el pecado impune. (...) Hay otra consecuencia de dejar impune el pecado: que ante Dios lo mismo sería el pecador que el no pecador, lo que no es digno de Él" (CDH, p. 777).

33 Anselmo explica el asunto así en *De la concepción virginal y del pecado original*: "...como Adán no quiso estar sometido a la voluntad de Dios, la naturaleza reproductora, aunque continuó existiendo, (...) quedó también rebelde a la voluntad de Dios (...) y por lo mismo perdió al mismo tiempo la gracia que hubiera podido conservar para aquellos que habrían de nacer de él, y así todos aquellos que

lo hacen en su calidad de sujetos únicos y diferenciables. Curiosamente, Cristo no hace posible la salvación del género como tal, salvo a través de cada persona, en la medida en que como individuo responda o no adecuadamente a las nuevas condiciones. Con esto se quiere insistir en el siguiente punto: la noción "racional" de la libertad del albedrío se tiene que encuadrar bajo el presupuesto de que se peca como individuo, que de por sí tiene que estar en capacidad de responder por lo que como tal hace o deja de hacer. Así, parece evidente que esta libertad se tiene que manifestar como algún tipo de "espontaneidad" y que ésta será el fundamento de la imputabilidad de sus acciones.

En consecuencia, el libre albedrío se tiene que concebir no sólo como el poder de no pecar, sino también como la independencia del querer frente a la necesidad. Y con esta distinción se podría resolver el asunto de cómo es posible pecar teniendo libertad del albedrío: una persona puede pecar libremente, no directamente por el poder de no pecar, sino por la espontaneidad volitiva de su albedrío. No obstante, si esto es así, entonces parece generarse una contradicción frente a lo dicho en el primer capítulo del *Tratado*: si la definición de libertad del albedrío tiene que ser única y si una cosa es la libertad como espontaneidad y otra la libertad como poder de no pecar, entonces, ¿cómo conciliarlas de tal manera que se pueda respetar la mencionada condición? El punto es importante, porque la espontaneidad no sólo se puede manifestar como libertad, en el sentido de no estar sujeto a violencia externa para hacer el bien, sino también, para hacer el mal. Así, no parece claro en qué medida la espontaneidad se deje asimilar a la noción de libertad como poder de no pecar.

Anselmo da una indicación, por cierto, bastante poco generosa, que vale la pena reiterar: "...pecaron por su libre albedrío que era libre; pero no por esto, por lo que era libre, esto es, por el poder por el que podían no pecar...". Así, la pregunta sería: ¿por qué se

son engendrados por la operación de la naturaleza que había recibido nacen cargados con su deuda. Por lo cual (...) la naturaleza humana (...) contrae el pecado acompañado de la pena del pecado..." (en *Obras Completas de San Anselmo*, T. 2, p. 31s).

es libre? Y esto parece llevar al asunto del para qué de la libertad. Se debe recordar que la libertad de todo ser diferente de Dios es creada, es decir, dada, y que toda donación tiene una razón de ser. Y no está de más volver sobre algunos aspectos del credo, en parte ya mencionados, que pueden dar luces sobre este asunto: la caída de los ángeles réprobos significa no sólo que el plan divino de la creación se trunca, sino que se ofende la dignidad de Dios por medio del comportamiento desordenado de estas criaturas. Para poner la casa de la creación en orden el hombre debe poder demostrar la perseverancia que no tuvieron estos ángeles[34], de tal manera que de por sí hiciesen los suficientes méritos como para sustituir los sitios vacíos de los que prevarican en la ciudad celeste. Ahora bien, no se hacen méritos propios si no se tiene la posibilidad de obrar bien por sí mismo sin tener que hacerlo. Así, es conveniente que el hombre reciba no sólo el poder de no pecar, sino el de hacerlo por sí mismo. En consecuencia, el poder de no pecar tiene que estar acompañado de espontaneidad. De esta manera, la razón de ser de la espontaneidad radica en el hecho de abrir la posibilidad al hombre de un actuar propiamente meritorio. En conclusión, la espontaneidad representa un aspecto constitutivo de la libertad del albedrío que complementa esencialmente el poder de no pecar. Si se quiere, la libertad del albedrío se tiene que entender como un poder espontáneo de no pecar. Pero como ese poder espontáneo de no pecar supone que de por sí no se está forzado a no pecar, entonces también supone la alternativa del poder querer pecar, ya que el no querer pecar no es necesario. Por eso es factible afirmar que el ángel caído y los primeros padres pecaron libremente, porque la espontaneidad es un aspecto constitutivo de la libertad del albedrío, pero que, a la vez, no pecaron por aquello por lo que el albedrío es libre, es decir, por la razón de ser de su espontaneidad, a saber, para poder no pecar meritoriamente.

34 "El hombre, creado inocente en el paraíso, ha sido hecho como intermedio entre Dios y el demonio, a favor de Dios, para que venciese al demonio, no consintiendo cuando le incitaba al pecado, y así saliese a la defensa del honor de Dios y a avergonzar al demonio..." (CDH, p. 813).

Por lo dicho, la espontaneidad representa un aspecto parcial de la definición de la libertad del albedrío. Por esto, de por sí es también libertad, pero no agota en sí misma todo su contenido. Si se quiere, es libertad en un sentido no específico, aunque necesariamente constitutivo de su concepción. Pero también, la espontaneidad se puede entender como la manifestación del poder de no pecar, cuando se lo considera meramente como poder en cuanto tal. En efecto, es algo que no puede ser violentado ni forzado por ninguna instancia ajena a la voluntad y, en este sentido, es algo que está habilitado, en principio, para enfrentar cualquier fuerza que pretenda doblegarlo, o si se quiere, es algo que no se deja determinar por la necesidad. Ahora bien, esto motiva que le surjan nuevas cabezas a la Medusa, en mayor o en menor medida relacionadas con la posibilidad real del ejercicio de ese poder de no pecar frente a la condición de esclavitud del pecador y frente a la fuerza de las tentaciones, entre otros asuntos. Y a medida que se intente y que se vaya cortándoselas, la concepción de la libertad del albedrío continuará haciéndose a su forma propia.

IV. HACIA UNA DEFINICIÓN DE LIBERTAD AJUSTADA A LA CONDICIÓN DE ESCLAVO

> ... después de que se hicieron esclavos del pecado, entonces ¿de qué modo pudieron conservar el libre albedrío? (DLA, p. 131).

No toda criatura goza de libertad plena desde la cosmovisión cristiana. Aunque todo ángel hubiese sido plenamente libre antes de la caída de los prevaricadores, inmediatamente después, éstos últimos tendrían que padecer el castigo ligado con la condición de una justicia abandonada e irrecuperable; la pena consistente en padecer irremediablemente un anhelo de felicidad sistemáticamente frustrado. Por otro lado, esa libertad plena de los primeros padres, en la que el hacer lo debido de por sí era recompensado con una vida paradisíaca, tampoco habría durado. El pecado original conllevaría a la expulsión de ese jardín. Así, el hombre tendría que padecer la situación propia del desterrado del estado

de graciosa armonía entre alma y cuerpo, entre sensibilidad y razón, entre querer y deber, entre temporalidad y eternidad. Finalmente, aunque con la venida del Salvador las puertas del Paraíso se volviesen a abrir, todavía le tocaría al hombre hacer el esfuerzo debido para lograr franquear ese umbral; asunto este imposible sin una ayuda especial divina. Lo anterior para resaltar que, desde el punto de vista del credo, el hombre se concibe en una situación particularmente paradójica, por llamarla de alguna manera: por un lado, es una suerte de prisionero de una corporalidad desajustada, pero por el otro, tiene que ser entendido como un sujeto moral, responsable por lo que hace y deja de hacer y, de tal manera, que en él siempre pueda haber la posibilidad de ser redimido. Y esto implica que con la esclavitud del pecado no se pierda la libertad. En efecto, de una u otra manera el hombre es un ser "por salvar" y, como ya se ha reiterado, no sólo por la gracia de Dios, sino también por él mismo.

Anselmo dirige su respuesta en esta dirección:

> Aunque se hubiesen sometido al pecado, sin embargo no fueron capaces de abolir en ellos la libertad natural del albedrío, pero pudieron obrar de tal manera que ahora ya no pueden hacer uso de aquella libertad, no sin otra gracia que la que habían tenido primero (DLA, p. 131).

Así, la idea consistiría en lo siguiente: en ningún momento se aceptará que el hombre pierde de tal manera su libertad que ella quede completamente anulada en su naturaleza. Siempre debe ser posible afirmar que el hombre es libre. En segundo lugar, se intentará mostrar que la libertad no sólo es un poder, sino uno tal que está concebido esencialmente en función de un para qué, de una finalidad. Con esto, el poder de la libertad se podrá entender como alguna suerte de instrumento, del que se puede hacer uso o no teniendo en cuenta la presencia o la ausencia de una serie de condiciones que lo hacen prácticamente utilizable o inutilizable. Así, se podría conciliar la presencia de libertad en el albedrío junto con la condición de esclavitud del pecado: el ser humano en su condición de pecador es libre porque siempre tiene ese poder, pero es esclavo, porque no puede disponer de él.

Ahora bien, en un primer momento de la respuesta, Anselmo reformula su definición de la libertad del albedrío como "poder de no pecar" en términos de "el poder de conservar la rectitud de la voluntad por la rectitud misma". Se trata de la definición "oficial" de libertad que propone Anselmo y, para los intereses de esta exposición, conviene tratar de inscribirla y de comprenderla en el contexto del problema antes referido. En consecuencia, la hipótesis de interpretación es la siguiente: Anselmo llega a esta concepción de la libertad porque le es útil para resolver el asunto en cuestión, es decir, porque en ella radica una alternativa para comprender esa difícil situación que genera el credo al afirmar, a la vez, que el hombre es en algún sentido tanto esclavo del pecado como un ser libre por naturaleza. Por lo tanto, se adelantará una reconstrucción del argumento de Anselmo que lo lleva al planteamiento de la mencionada definición en función del hilo conductor propuesto. Posteriormente, en el siguiente numeral, se irá sobre sus planteamientos acerca de la libertad como poder del que tan sólo se puede hacer uso bajo el presupuesto de determinadas condiciones.

En un primer paso, Anselmo enfoca el asunto a la pregunta por el para qué de la libertad del albedrío antes de la comisión del pecado que lleva a la situación de esclavitud, bien sea para el ángel que cae, bien sea para el primer hombre:

> Para qué te parece que tuvieron aquella libertad del albedrío: ¿acaso para alcanzar lo que querían, o para querer lo que debían y lo que les era conveniente querer? (DLA, p. 131).

Se pregunta no meramente por el para qué de la libertad, sino por el para qué de esa libertad que se tiene. Y esto es importante, porque de por sí condiciona la respuesta. En efecto, no se puede olvidar que el hombre y el ángel se conciben básicamente como criaturas, como sujetos hechos de la nada. Y, en consecuencia, que todo lo que se es, se ha recibido: "¿Qué tienes que no hayas recibido?" Así, si se tiene libertad, se la posee porque se la recibió. Por eso la determinación de su finalidad depende de cómo se conteste al para qué Dios se las dio. Ahora bien, es claro que la voluntad se le dio a estos seres para que pudiesen querer. En efecto, la voluntad no es sólo una capacidad para tener voliciones, sino que

es algo hecho para tenerlas. En consecuencia, cuando un ser dotado de voluntad quiere cosas, hace un ejercicio de esta capacidad acorde con la finalidad para la que se hizo. Si se quiere, se hace lo que se debe por medio de ella. Pero hacer lo debido implica hacer lo correcto. Por lo tanto, cuando un ser quiere por medio de su voluntad, hace lo que es correcto hacer por medio de ella. No obstante, y como ya se mencionó en relación con la negación del poder de pecar como parte de la definición de la libertad del albedrío, el albedrío no se tiene ni para querer cualquier cosa, ni mucho menos para querer lo indebido e inconveniente. Así, el para qué de esa libertad tiene que radicar en el hecho de querer lo que se debe y lo que es conveniente querer, y no meramente para tener voliciones en general. En efecto, como Dios no dio esa libertad para pecar, entonces no se la tiene para pecar.

Esta respuesta es análoga a la que se da en el *De veritate* acerca de la verdad en la proposición, por lo que no está de más una breve ampliación del punto por este lado. En efecto, la proposición está hecha para expresar que lo que existe existe y que lo que no existe no existe[35]. Por lo tanto, en eso radica su deber[36]. Por lo tanto, cuando expresa la verdad, hace lo que debe. Y como hacer lo debido implica hacer lo correcto, cuando expresa la verdad expresa lo correcto[37]. Sin embargo, por medio de la proposición también se puede mentir o, eventualmente, expresar lo falso sin pretenderlo. La factura de la proposición también conlleva esa posibilidad. Así, cuando la proposición expresa que lo que es no es, o que lo que no es es, también hace lo debido[38]. Y como lo hace, entonces también logra lo correcto. No obstante, la finalidad de la proposición

35 "¿Para qué se ha hecho la afirmación? / Para expresar que existe lo que existe" (DV, p. 118).

36 "Cuando expresa, pues, que existe lo que existe, expresa lo que debe" (DV, p. 118).

37 "Pero cuando expresa lo que debe, expresa correctamente. (...) Cuando expresa, por consiguiente, que existe lo que existe, la expresión es correcta. (...) Es, por cierto, no sólo correcta sino también verdadera, cuando expresa que existe lo que existe" (DV, p. 118s.).

38 "...aun cuando la oración expresa que existe lo que no existe, expresa lo que debe. Porque ella recibió por igual la capacidad de expresar que existe lo que existe y lo que no existe" (DV, p. 119).

no radica en último término en expresar lo falso, sino lo verdadero. De ahí que, aunque en la expresión de lo falso o de lo mentiroso haya algún tipo de corrección, puesto que corresponde con una posibilidad propia de su constitución, en ella no se centra su para qué específico. En síntesis, en una proposición verdadera se concretan dos deberes cumplidos, dos tipos de rectitud: la de expresar cualquier cosa, pero, a la vez, la de decir la verdad[39]. Y algo semejante sucede con la voluntad. En efecto, se la tiene para querer en general, es decir, para lograr lo que se quiere, en lo que se concreta su primera rectitud. Pero de manera propia, para querer lo debido. Así, la voluntad que quiere lo que debe, realiza dos deberes a la vez. Y la que pretende lo indebido, en efecto, hace lo que debe en un sentido, como la proposición falsa o mentirosa, pero no en el otro.

En fin, como se recibió y se tuvo para querer lo debido, y como este querer implica hacer lo que le es correcto hacer, entonces se puede afirmar que se poseyó para la rectitud de la voluntad, de tal manera que "mientras quisieron lo que debieron, efectivamente tuvieron la rectitud de la voluntad (DLA, p. 131)".

Ahora bien, la finalidad de esta libertad no sólo se determina en función de su mero para qué, sino también teniendo en cuenta las condiciones bajo las cuales le fue dada. Es más, no es posible dar cuenta integralmente de esa finalidad sin tener en cuenta esas condiciones, ya que se perderían de vista no sólo las indicaciones específicas acerca de cómo hacer uso de ella, sino también de qué manera fue constituida para que efectivamente pudiese cumplir con su función propia. Por eso, no conviene dejar pasar de lado la siguiente intervención del maestro:

> Todavía hay una duda cuando se dice que tuvieron libertad para la rectitud de la voluntad, a menos que se añada algo. Por consiguiente, pregunto de qué modo tenían aquella para la rectitud de la voluntad, ¿acaso para tomarla sin dador cuando aún no la tenían; o para recibirla cuando aún no se tenía para que la tuvieran

39 "...cuando [la proposición] expresa que existe lo que existe, realiza doblemente lo que debe, por cuanto expresa no sólo lo que se le encomendó que expresara sino también aquello para lo cual fue hecha" (DV, p. 120).

> si se les diese; o acaso para abandonar la que habían recibido y para recobrar por sí mismo la abandonada; o acaso para conservar siempre la recibida? (DLA, p. 131s).

Tomar algo sin dador no es alternativa para ninguna criatura, bajo el presupuesto de que 'tomar' signifique crear. Por esto, es imposible que el hombre o que el ángel se hagan por sí mismos libres, en el sentido de que siendo seres no libres de por sí pasen a serlo. Cuando se es hecho de la nada, de por sí tan sólo se es eso, a saber, nada. Y como de la nada nada, entonces no es viable proponer una criatura que pueda ser propiamente creadora. Eso contradiría profundamente la fe. La segunda posibilidad sugiere que el hombre y el ángel fueron creados en un primer momento con voluntad pero sin rectitud. En este caso tocaría suponer que estos seres fueron creados originalmente como animales y que después se volverían sujetos racionales, al serles dada la libertad. Esto no sólo se opone al dogma, sino que no conviene al tipo de respuesta que se busca, ya que es importante defender una concepción de la libertad como algo connatural al hombre. La siguiente alternativa tiene dos partes. La primera se descarta en la medida en que no se recibe la libertad para pecar. Pero valga la pena insistir algo más en la segunda: si fuese viable recobrar por sí mismo la rectitud abandonada, entonces se podría evitar la situación de pecado a voluntad. Se peca y, por sí mismo, se limpia el prontuario. Esto generaría negligencia en la perseverancia requerida para mantener la voluntad justa. En efecto, no habría que esforzarse por algo cuyas consecuencias no son graves. Por otro lado, el que persevera quedaría en una situación casi de indiferenciación frente al que no. Por lo tanto, el mérito del uno perdería su preeminencia frente a la justicia siempre recuperable del inconstante. Además, se trastocaría seriamente el concepto de justicia, en la medida en que implica que la felicidad debe estar en función del deber y del orden, puesto que el que obra indebidamente merece más castigo y pena, lo que no puede ser el caso si dispone de la posibilidad de autojustificación siempre a la mano, pudiendo evitar de esta manera ser reato de culpa y de castigo. En consecuencia, parece que "la libertad del albedrío haya sido dada a la criatura racional para conservar la rectitud de la voluntad recibida" (DLA, p. 132).

Así las cosas, la libertad, el poder para conservar la rectitud de la voluntad, se recibió de tal forma que siempre se pudiese tener. En consecuencia, su constitución tenía que ser tal como para que fuese ininterrumpidamente un haber presente del ser racional. Si se quiere, la libertad se debe entender como un don no enajenable, como una posesión connatural al hecho de ser hombre o ángel. En otras palabras, si se la hubiese dado para alcanzar algo pasajero, una vez alcanzado se la podría desechar, puesto que habría perdido su razón de ser. En consecuencia, ella misma sería también algo pasajero. Pero como la función apunta a algo que siempre se debe mantener, entonces el instrumento, por la manera como es constituido y dado al hombre, siempre tiene que poder estar en él.

No obstante, así la rectitud haya sido dada para tenerla siempre, quedaría otro asunto pendiente en relación con su conservación:

> ...todavía es necesario que consideremos por qué la naturaleza racional debía conservar aquella rectitud: o bien por la rectitud misma, o bien por otra cosa (DLA, p. 133).

A lo que contesta el discípulo:

> Si aquella libertad no hubiese sido dada a aquella naturaleza para que conservara la rectitud de la voluntad por la rectitud misma, no convendría a la justicia, puesto que consta que la justicia es la rectitud de la voluntad conservada por sí misma. Sin embargo, creemos que la libertad del albedrío es útil para la justicia. Por lo que sin duda debe afirmarse que la naturaleza racional no la recibió más que para conservar la rectitud de la voluntad por la rectitud misma (DLA, p. 133).

Esta complementación de la concepción de la libertad del albedrío motiva volver, de nuevo, sobre el *De veritate*, donde se introduce y desarrolla este asunto más extensamente, en particular, lo relacionado con la noción de justicia y la distinción entre una volición en concreto y su fundamento.

Como ya se mencionó, en el obrar de todo ser se manifiesta cuál es su deber. En efecto, si toda criatura es hecha por algo, entonces

debe responder a una determinada finalidad. Así, en la medida en que por medio de su obrar se ajuste a ella o no, entonces hace lo debido o lo indebido. Y como hacer lo debido permite afirmar que obra de manera justa, entonces obrar de acuerdo con la finalidad y obrar de manera justa corresponden. Sin embargo, no se habla de un obrar justo, por lo menos en sentido propio, en relación con el acontecer de las cosas de la naturaleza, aunque de hecho siempre hagan lo que por su constitución natural tienen y deben hacer. En efecto, aunque el fuego queme, su quemar no se entiende como algo propiamente justo. Según Anselmo, para que se pueda hablar de justicia se presupone que el obrar haya sido espontáneo, lo que no es el caso en los seres cuyo comportamiento viene determinado por necesidad. De esta manera, sólo sobre seres que puedan obrar voluntariamente tiene sentido hablar de justicia o no[40].

Ahora bien, como los animales tienen la capacidad de tener voliciones, entonces se podría pensar que son justos en la medida en que hacen lo que deben al seguir su inclinación natural. No obstante, en el animal no puede haber desfase alguno entre lo que quiere y lo que debe, ya que es imposible que no quiera aquello que por naturaleza debe querer. Así, la noción de justicia tan sólo se puede aplicar a seres que estén en capacidad, por un lado, de conocer qué sea lo justo y, por el otro, de poder quererlo o no[41]. En efecto, y este es un punto sobre el que insiste Anselmo, le preocupa la justicia que está ligada a la responsabilidad, a la imputabilidad, a la posibilidad de alabanza o de reprobación:

40 "¿Tú mismo no crees que el obrar del hombre difiere de algún modo del obrar de la piedra? / Sé que el hombre obra espontáneamente y la piedra natural y no espontáneamente. / Por eso no se dice que la piedra es justa, porque no es justo quien hace lo que debe si no quiere lo que hace" (DV, 12, p. 150).

41 "¿Diremos, pues, que el caballo es justo cuando quiere pacer, porque hace lo que debe queriendo? / No dije que es justo aquel que hace lo que debe queriendo, sino que no es justo quien no hace queriendo lo que debe. / Di, entonces, quien es justo / (...) Consta que tal justicia no se encuentra en ninguna naturaleza que no conoce la rectitud. Cualquier cosa, pues, que no quiere la rectitud, aun cuando la tenga, no merece ser alabada por tenerla. Quien la ignora, en efecto, no puede tenerla" (DV, 12, p. 150s).

> Preguntas cómo veo la definición de la justicia, a la cual se debe alabar, de igual modo que a su contrario, esto es, a la injusticia, [que] se debe vituperar (DV, p. 150).

Por otro lado, ya que el acto justo o injusto es imputable o meritorio en función de que espontáneamente se lo haya querido o no, la noción de justicia se liga principalmente con la de voluntad. En efecto, tan sólo aquella voluntad, que tiene noción de lo justo, es la que puede ser justa o no. Por lo tanto, ella es el lugar de la justicia misma. Así, será justa la voluntad que quiere lo que debe querer. En palabras de Anselmo:

> ...tal justicia no consiste en la rectitud del saber o de la acción, sino en la rectitud de la voluntad (DV, p. 151).

Es algo destacable en la medida en que se va indicando que la justicia no se concreta propiamente ni en la consideración de las acciones, ni en el conocimiento de lo justo, sino en el mero querer. Así, por un lado, los resultados de una acción, aquello a lo que hayan llevado, o si se quiere, la constatación y evaluación del estado de cosas del obrar humano no son el referente último para determinar la presencia de justicia o no. No importa tanto cómo sea el mundo, en qué situación se esté, bien sea de bienestar o de penuria, sino las intenciones que haya habido detrás. En otras palabras, la condición real social puede ser de gran bienestar, pero esto no necesariamente implica que se la tenga que considerar como justa. Por lo mismo, puede reinar, eventualmente, una situación calamitosa desde el punto de vista de las diferencias sociales, etc., pero el asunto termina siendo justo. Como ya se dijo, el mérito o la sanción están en función del cumplimiento de un plan divino, y de uno que se concreta en una ciudad celeste, es decir, no en una terrena. En consecuencia, el peso no puede radicar en el resultado del obrar, en sus repercusiones terrenas. Lo que se rescata es el valor de la voluntad que haya habido detrás de lo que se hace o se deja de hacer. Algo semejante se puede decir en relación con el conocimiento de la justicia, para retomar el otro lado de la consideración. Aunque Anselmo reconoce, en efecto, una rectitud de la proposición, así como una propia del pensamiento cuando éste es propiamente verdadero, no obstante, no

basta con conocer qué sea lo debido y obrar de manera consecuente para que se pueda afirmar que alguien es justo. Por cierto, se puede obrar de forma correspondiente con el conocimiento que se tiene de lo justo, sin querer la justicia misma.

Y esto último lleva directamente a la distinción entre el contenido de una volición y su fundamento, como insumo necesario para poder determinar la justicia de la voluntad:

> Toda voluntad en cuanto quiere algo, lo quiere a causa de algo. Del mismo modo, pues, que se debe considerar lo que quiere, hay que considerar por qué lo quiere. Y ciertamente no debe ser más recta al querer lo que debe que al querer por lo que debe. Por lo cual, toda voluntad tiene un qué y un porqué. Pues no queremos absolutamente nada, a no ser que haya un porqué de este querer (DV, p. 152).

Justamente antes de llegar a este planteamiento, Anselmo propone un par de casos que pueden ayudar a hacer más explícito su sentido y razón de ser.

Una persona puede querer algo que resulta ser lo justo sin saberlo[42]. Por lo tanto, quiere, de alguna manera, lo debido. En efecto, su volición corresponde con lo que se espera que quiera quien es justo. No obstante, se trata de alguien que manifiestamente no quiere lo que quiere porque hubiese querido hacer lo justo. No se puede querer hacer lo justo sin tener noticia de que eso que se quiere es justo. Así, aunque su querer corresponda con lo justo, no llega a tener lugar porque se pretenda lo justo. La coincidencia es meramente fortuita. Ahora bien, como se busca la justicia que es digna de alabanza o de reprobación, lo querido en esta circunstancia no es meritorio. En conclusión, no basta con querer algo que coincida con lo justo si la razón de ser de ese querer no radica en querer lo justo. No se premia ni se castiga la suerte, ya que sobre ella no cabría responsabilidad.

42 "Si uno quiere lo que debe sin saberlo, como cuando quiere cerrar la puerta ante aquel que, sin saberlo él, desea matar a otro en la casa, tenga o no tenga alguna rectitud de voluntad, no tiene la que buscamos" (DV, p. 152).

El segundo caso llama la atención sobre una persona que sabe lo que debe hacer, que no quiere hacerlo, que se resiste a actuar de la manera debida, pero que, no obstante, es obligada a ello[43]. Así, su obrar termina correspondiendo con lo debido. Obviamente, como media una imposición y una violencia entre el actuar debido y el sujeto que lo ejecuta, el mérito no puede radicar en el sujeto en cuestión, sino más bien en la instancia que lo obliga a ceñirse a la justicia. De esta manera, no cabe hablar de un actuar justo, aunque la persona conozca qué es lo justo y aunque termine obrando de manera justa, si la conducta no se realiza en razón de que se quiso por sí mismo lo debido.

La tercera situación se refiere a alguien que conoce lo que es debido, que no es obligada a hacerlo, es decir, que lo hace por propia voluntad, pero que funda su querer en razón de motivaciones ajenas a lo justo mismo[44]. De esta manera, como se busca la justicia que es digna de alabanza o de reprobación, aunque el obrar coincida con lo justo, aunque la voluntad lo quiera sin violencia alguna, en todo caso no es digna de alabanza, ya que su querer de lo justo se subordina y tiene su razón de ser en algo que no lo es.

En síntesis, el querer de una voluntad es propiamente justo si se cumplen tres condiciones: que la voluntad quiera lo que quiere por sí misma, en el sentido de no estar sometida a obligación o violencia alguna; que tenga conocimiento de lo justo y que lo pretenda; y, finalmente, que la razón de ser de esa apetencia de lo justo sea lo justo mismo, es decir, que no subordine ese querer a una motivación distinta.

Ahora bien, ya que una voluntad que quiere lo que debe, hace lo correcto y al hacerlo mantiene su rectitud, y como mantener o

43 "¿Que dices de aquel que sabe que debe querer lo que quiere? / Puede suceder que al entenderlo quiera lo que debe y no quiera tener que hacerlo. Pues cuando el ladrón es obligado a devolver el dinero robado, es evidente que no quiere tener que hacerlo, puesto que es obligado a querer devolverlo porque debe. Pero en esta ocasión de ninguna manera ha de ser alabado por tal rectitud" (DV, p. 152).

44 "Quien da de comer a un pobre necesitado por vanagloria, quiere querer lo que quiere. Por eso, pues, es alabado: porque quiere hacer lo que debe. (...) / Su rectitud no ha de ser alabada..." (DV, p. 152).

guardar la rectitud implica obrar de forma justa, entonces, una "voluntad justa es aquella que guarda la rectitud por la rectitud misma" (DV, 153). Y el sentido de "por la rectitud misma" debe suponer las tres condiciones ya mencionadas y que no está demás reiterar en este nuevo contexto: que el querer de lo justo genere que la voluntad quiera cosas justas, de tal manera que no haya mera coincidencia fortuita entre lo que de hecho quiere y lo justo; que por el querer de lo justo la voluntad se mueva a sí misma a querer cosas justas sin interferencias extrañas; y, por último, que el querer de lo justo sea la motivación última de esa voluntad, de tal manera que no esté subordinada a la pretensión de ningún otro fin. Por lo mismo, "... la justicia, entonces, es la rectitud de la voluntad, guardada a causa de ella misma" (DV, 153). Como ya se dijo, el lugar de la justicia es la voluntad. Por lo tanto, la caracterización de la voluntad justa da cuenta de la definición de la justicia misma.

Volviendo sobre el *De libertate arbitrii*:

Si a los seres racionales creados les fue dada la libertad del albedrío, lo que, en principio, no se duda, y si esta libertad debe ser útil a la justicia, entonces es claro que esta libertad les fue dada para que conservaran la rectitud de la voluntad por la rectitud misma. De lo que se desprenden dos conclusiones en relación con la definición propia tanto de la libertad del albedrío como de lo que es un albedrío libre:

> Por lo tanto, puesto que toda libertad es poder, aquella libertad del albedrío es el poder de conservar la rectitud de la voluntad por la rectitud misma. / No puede ser otra cosa. / Por lo tanto, ya está claro que el libre albedrío no es otra cosa que el albedrío que es capaz de conservar la rectitud de la voluntad por la rectitud misma (DLA, p. 133).

De esta manera, todo ser racional habría recibido ese poder para poderlo conservar siempre, es decir, para querer efectivamente lo justo no de manera casual y por fuera de toda violencia, pero también para poderlo hacer sin tenerlo que subordinar a ninguna otra motivación. Buena parte del resto del *Tratado* está dedicado

a demostrar este asunto y, en efecto, la definición propuesta ayuda a determinar los puntos específicos hacia los que se debe enfocar la argumentación posterior. Pero su mérito también radica en hacer razonable para el creyente que esta libertad tiene que estar constituida de tal forma que el ángel y el hombre siempre la pudiesen poseer como un haber natural, como alguna suerte de donación divina a perpetuidad. En efecto, Anselmo no parte del mero supuesto *a priori* de la constatación irrefutable del hombre y del ángel como seres naturalmente libres, sino que se preocupa por señalar la conveniencia de que así hayan sido creados, y de que esta libertad se entienda para el que cree como algo dado por el creador para un fin específico, de tal forma que es inevitable tenerla siempre, aunque no siempre se la pueda utilizar.

V. DE QUÉ MANERA SE PUEDE SER LIBRE SIN SER LIBRE

El problema se retoma de la siguiente forma:

> Pero mientras tuvo esta rectitud, pudo conservar lo que tuvo. Sin embargo, después de que la abandonó, ¿cómo puede conservar lo que no tiene? (DLA, p. 133).

En efecto, si no se puede tener lo que se abandona, y si la rectitud se abandona al dejar de querer la rectitud de la voluntad por la rectitud misma, entonces al abandonarla no es posible continuar teniéndola. En este caso la solución se apoya no sólo en el llamado de atención sobre la diferencia entre disponer de un poder de tal manera que se pueda hacer uso de él, y su mera tenencia pero por fuera de las condiciones requeridas para ejercerlo, sino también en el planteamiento, así sea más bien tácito, de distintos sentidos de lo que se entiende por 'voluntad'. Por esta vía se podría sostener que desde cierto punto de vista, en verdad, se pierde la rectitud, ya que el sujeto que peca se priva de la voluntad que se concreta en la afección de justicia; pero que desde otra apreciación, en todo caso, conserva una voluntad instrumento del querer

afectable por la motivación de la justicia. En palabras de Anselmo, que dan inicio a su argumentación:

> Aun si la rectitud de la voluntad está ausente, no obstante, la naturaleza racional no tiene menos que lo que le es propio. Y en efecto, no tenemos ningún poder, según creo, que sólo se baste a sí mismo para actuar; y sin embargo, cuando nos faltan aquellas cosas sin las cuales nuestros poderes de ninguna manera son llevados plenamente a actuar, no menos se dice que los tenemos en cuanto atañe a nosotros (DLA, p. 133).

El punto se desarrolla en función de una analogía entre lo que son el poder de la visión y las condiciones que son requeridas para poder de hecho ver y el poder de la libertad del albedrío y lo requerido para de hecho poder querer rectamente. Anselmo distingue cuatro factores involucrados en la visión, que se constituyen, a su vez, como las condiciones necesarias prácticas que dan cuenta del ver. Para su determinación, la pregunta guía sería la siguiente: ¿cuáles son los factores o condiciones indispensables, y que son predicables de todo ser que tenga visión, para que de hecho pueda ver? Y como estas condiciones dan cuenta del poder ver, entonces las califica de "poderes"[45]. Anselmo propone los siguientes cuatro:

En primer lugar, se tiene que disponer del órgano de la visión, de los ojos. En efecto, si no hay un instrumento del ver, no es posible la visión. Éste no genera en principio discusión, ya que el punto se enfoca en las condiciones adicionales que son indispensables para que se lo pueda utilizar. No obstante, la idea consiste en afirmar que no disponemos, como seres humanos, de ningún poder que se baste a sí mismo para actuar. En efecto, y Anselmo da pocas

45 "...quien tiene visión tiene el poder y el instrumento de ver una montaña. Y sin embargo, si no hay montaña y le dices: «ve la montaña», te responderá: «no puedo porque no la hay; si la hubiera podría verla». Igualmente, si hubiera montaña y no hubiese luz, respondería al que pregunta que no puede verla montaña porque la luz está ausente (...). Por el contrario, si tanto la montaña como la luz están presentes para quien tiene visión y algo le obstaculizara la visión, por ejemplo, como si alguien le tapara los ojos, dirá que no puede ver la montaña. (...) Por lo tanto, hay estos cuatro poderes, de los cuales si uno cualquiera falta, los otros tres, ni singularmente ni todos a la vez, pueden lograr algo" (DLA, 5).

indicaciones al respecto, todas las cosas de las que el hombre es capaz parecen requerir de condiciones adicionales para que efectivamente se puedan ejercer. Esto lo asume como una especie de presupuesto, que ni siquiera vale la pena discutir. El ejemplo mismo de la visión puede servir como argumento.

Para poder ver, en segundo lugar, es necesario que haya algo por ver. En efecto, si no hay nada por ver, no se puede ver. Anselmo centra su reflexión en lo siguiente: nadie dudará que el que no puede ver una montaña, no puede ver nada en general. Por cierto, una persona puede ver distorsionado a la distancia, o no estar capacitado para ver detalles de cerca, o para no ver ciertos colores, etc., pero si no puede ver algo tan prominentemente visible como una montaña, entonces no tiene sentido decir que disponga de un instrumento apto para ver. Pero si no hay montaña por ver, así se trate de un objeto máximamente visible por naturaleza y así se esté facultado para verla, en todo caso esa visión no puede tener lugar. Así, el objeto visible por ver se constituye en un poder, que como factor hace posible la visión y que, en consecuencia, se plantea como una condición necesaria para el ejercicio de la visión.

En tercer lugar, se hace referencia a la luz. En la oscuridad es imposible ver, así se esté parado frente a la montaña y con lo ojos sanos bien abiertos. Y lo que es más notable, en la ausencia de luz se pierden las diferencias, o si se quiere, no se pueden ver las formas específicas de las cosas. Como sea, si no hay un medio adecuado para la visión, no es posible ver. Y esto no es tanto un problema del instrumento de la visión como tal, sino algo que involucra una instancia que le es ajena e independiente. En consecuencia, la luz como medio conveniente de la visión se entiende como un poder adicional, como algo que también y a su manera hace posible la visión.

Finalmente, Anselmo habla de la ausencia o de la presencia de obstáculos que eventualmente puedan impedir que alguien pueda ver algo, así haya luz y un objeto visible por ver. La persona puede tener los ojos vendados, o la propia mano puede tapar el mismo sol, o algo puede interponerse entre lo que se quiere ver y los

ojos, o entre la fuente de luz y lo que se quiere ver, entre otras muchas posibilidades. Este sería un cuarto poder involucrado en la visión[46]. En efecto, aunque su incidencia se constate de manera más evidente precisamente cuando la impide, opera paradójicamente como factor de la visión precisamente en su ausencia. Como sea, en todo caso merece ser tenido en cuenta, y más cuando se apunta a las cosas que pueden llegar a impedir un querer logrado de la rectitud de la voluntad por la rectitud misma.

No obstante, antes de pasar al tema, algunas observaciones: según Anselmo, no se puede ver si falta alguno de estos cuatro poderes. Y de manera más específica, así se cuente con unos ojos sanos, tampoco se puede ver si no se cumple con cada una de las otras condiciones. En consecuencia, mal se puede afirmar que una persona no tiene visión, apoyándose meramente en el hecho de que no puede ver. De hecho, en muchos casos no es posible ver siendo evidente que se tiene visión. Así, la eventual imposibilidad de no poder ejercitar un determinado poder no es argumento para negar que se disponga del mismo. En efecto, una persona puede tener bienes, pero a la vez no poder hacer uso de ellos; puede tener una cuenta bancaria generosa, pero que esté congelada; puede ser dueño de un gran tesoro, pero haber olvidado dónde lo escondió, o no tener acceso al sitio, así conozca su ubicación, o tener acceso y conocer el sitio, pero no disponer de las herramientas para poderlo desenterrar, o disponer de todo lo anterior, pero no poder hacer uso públicamente de él, etc. Y todo sirve como insumo para volver sobre el asunto de la libertad del albedrío, por lo menos en dos sentidos que conviene subrayar: Ser esclavo, en el sentido de no poder hacer uso de la libertad, no implica de por sí que no se sea libre. Y segundo, la libertad, como todos los poderes, no es algo que se basta a sí mismo. Siempre se requiere de condiciones adicionales para que tenga sentido afirmar que se la puede ejercer.

46 Anselmo acota posteriormente esta consideración: "Sin embargo, el cuarto es llamado impropiamente «poder». En efecto, lo que suele impedir la visión se dice que da el poder de ver cuando no la impide, no por otro cosa sino porque no lo quita" (DLA, p. 135).

Aunque Anselmo no da indicaciones acerca de la manera como se debe decodificar la analogía entre visión y libertad del albedrío, es un asunto que bien vale la pena intentar, ya que puede ayudar a concretar su noción de libertad.

Es claro, en primer lugar, que el instrumento del ver refiere al del querer. Por lo tanto, así como para ver se requiere de ojos, para querer se requiere de una voluntad instrumento del querer. Y como no se puede querer sin disponer de voluntad, ésta es un poder del querer mismo. Ahora bien, no es necesario volver sobre las características que le permiten querer a esta voluntad de tal manera que sus voliciones le sean imputables. No obstante, valga la pena insistir en este punto: como se trata de un poder, no se basta a sí mismo para de hecho poder querer convenientemente lo que debe querer. En otras palabras, ninguna voluntad puede exclusivamente a partir de sí y como instrumento llegar a querer lo que le es correcto querer. Se requiere de condiciones adicionales.

La primera: tiene que haber un referente de lo justo. En efecto, la montaña es a los ojos, como la noción de lo justo es a la voluntad. Así como no tiene sentido decir que alguien puede ver si no puede ver una montaña, tampoco se puede afirmar que un albedrío es libre si no puede querer la rectitud. Ya se dijo que la libertad del albedrío consiste en el poder de querer la rectitud de la voluntad por la rectitud misma; por lo tanto, si no la quiere, no se puede decir que es libre. Pero para que la pueda querer, la tiene que haber. Y si la justicia no existe, no se la puede querer en absoluto. Desde otro ángulo: para Anselmo sólo se puede conocer propiamente lo que existe. En consecuencia, sólo se pueden tener propiamente nociones de lo que es. De ahí que si la justicia no existe, no se la puede conocer. Pero si no se la conoce, la voluntad no la puede llegar a querer. Ahora bien, argumentos como el del *Proslogion* aspiran a convencer al incrédulo de la existencia de la montaña, cuando en su corazón el necio dice "no existe Dios". Pero el asunto tiene muchas más ramificaciones y, por qué no decirlo, complicaciones: si sólo puede ser justo aquél que quiere lo que Dios quiera que quiera, entonces no es posible que pueda ser

libre, si la voluntad de Dios no se le manifiesta al hombre. En consecuencia, una condición externa de libertad se plantea en función de tener acceso a la voluntad de Dios. Y para esto se requiere "poder oír" su mensaje[47]. Por lo tanto, el que no es educado en la fe, por la razón que sea, o porque es infiel, o porque su condición personal no lo permite, estaría impedido en el ejercicio de su libertad. En otras palabras, si el objeto visible por excelencia es una montaña y, si hay que ver alguna, no sólo para poder afirmar que se tiene visión, sino porque la finalidad de la visión es ver montañas, entonces del que nace y vive en terreno llano nunca se podrá decir que realizó adecuadamente este poder, así pueda ver otras cosas. Por otro lado, si la voluntad de Dios se expresa a través de la Iglesia, representada ésta por una cierta jerarquía concreta, por sus instituciones y por sus políticas específicas, entonces el que no se subordina a ella, tampoco podrá ser propiamente libre.

Por otro lado, así como la luz es a los ojos, también tiene que haber un medio adecuado para que efectivamente la voluntad instrumento pueda querer lo justo. Y de nuevo, se trata de algo que no tiene que ver con su constitución interna. Se parte del presupuesto de una voluntad instrumento "sana", es decir, adecuadamente constituida por naturaleza. Y esta luz de la voluntad recta sería alguna manifestación de la gracia. En efecto, ya se mencionó por qué el poder de no pecar no se puede entender de tal manera como si de por sí bastase para poder ser justo: el riesgo de pelagianismo sería inminente. En otras palabras, aunque el libre albedrío sea necesario para que el hombre haga méritos, cumpliendo así con su designio divino, en todo caso requiere de algo que lo ilumine, para que efectivamente pueda ver lo que debe ver. No obstante, el mismo Anselmo advierte que en su *De libertate arbitrii* no se preocupará por demostrar la necesidad de la gracia para la libertad. Así las cosas, conviene interpretar esa luz no tanto en

47 "... nadie puede querer lo que su corazón no ha sentido primero; pero querer creer lo que hay que creer, es querer con rectitud. Nadie puede, por consiguiente, quererlo si ignora lo que hay que creer. Por eso (...) el Apóstol escribió: (...) *¿Cómo invocarán a aquel en el cual no han creído? ¿Y cómo creerán en aquel del cual no han oído hablar? ¿Y cómo oirán hablar sin predicador? ¿Y cómo habrá predicadores si no son enviados?*" (DC, p. 257).

términos de una gracia divina[48], sino más bien, en los de alguna de sus manifestaciones concretas. Y razonablemente se puede decir que la luz es a los ojos, como la afección de la justicia es a la voluntad instrumento. El argumento es el siguiente, utilizando como apoyo pasajes del *De concordia*:

Anselmo distingue entre varios sentidos de la expresión voluntad. Uno tiene que ver, como ya se ha mencionado, con la voluntad instrumento, es decir, con la capacidad que tiene el ser racional para poder querer cosas en función de lo que conoce y de forma espontánea. Ahora bien, ese instrumento presenta unas aptitudes específicas. Las aptitudes señalan y determinan cuáles son sus capacidades efectivas. Desde este punto de vista, si la voluntad posee una cierta aptitud, pero no otra, entonces puede querer ciertas cosas pero no otras. Si se quiere, las aptitudes limitan el ámbito de lo apetecible por la voluntad. Pero no sólo esto, puesto que, al hacerlo, también inducen a que la voluntad quiera lo que quiere en función de sus propios rasgos. Así, las aptitudes de la voluntad se pueden entender como «afectividad», ya que representan aquello que hace que la voluntad misma se incline por cierto tipo de apetencias y no por otras. Por lo tanto, se puede afirmar que la afectividad de la voluntad genera la predisposición de la voluntad instrumento para querer de determinada manera[49]. En otras palabras, que la afectividad constituye las disposiciones volitivas de la misma voluntad. De ahí que Anselmo afirme que la afectividad de la voluntad siempre se tiene, aun cuando el sujeto no esté queriendo nada en especial, como cuando está dormido. Pero que en

48 "Pues así como el ojo del cuerpo, aun cuando esté perfectamente sano, no puede ver los objetos sino con la ayuda del candor de la luz, así también el hombre, aun perfectamente sano, no puede vivir bien si no le ayuda divinamente la luz eterna de la justicia. Sana, pues, Dios no sólo borrando los pecados cometidos, sino también dándonos ayuda para no caer en lo futuro" (San Agustín: *De la naturaleza y de la gracia*, en *Obras de San Agustín*, BAC, T. 6, Madrid, 1956, p. 861).

49 "Pero la afección del instrumento del querer es llamada voluntad cuando se dice que el hombre tiene siempre la voluntad de su bienestar. En el mismo sentido se afirma que el santo, aun cuando en su sueño no piense en ello, tiene continuamente la voluntad de vivir rectamente. Y cuando decimos de esta voluntad que tal hombre tiene más que otro, ni hablamos más que de la voluntad afección de este instrumento..." (DC, p. 273).

todo caso, condiciona qué es lo que el sujeto va a querer una vez haga uso de la voluntad, es decir, en el momento en que quiera algo en particular[50]. Por otro lado, Anselmo indica que la afectividad es susceptible de más y de menos. En efecto, si se supone que la voluntad instrumento está predispuesta a querer ciertas cosas en función de la afectividad, y si se acepta que esta misma voluntad está sujeta a diversas afectividades, entonces se puede querer algo más o menos condicionado por uno u otro afecto. De esta forma, se puede decir que alguien quiere lo que quiere a partir del hecho de que un afecto entre más en juego que otro. Finalmente, tratando de redondear este concepto de 'voluntad afección' –ya que es la afección la que mueve a la voluntad instrumento para que quiera lo que quiere– diremos también que se la puede concebir como instrumento del instrumento de la voluntad[51]. Así, la afección se constituye en la motivación propia de la voluntad, en el sentido de aquello que la incentiva a querer lo que quiere querer[52]. En síntesis, se puede afirmar, sin violentar el pensamiento de Anselmo, que la voluntad afección es el fundamento de la voluntad instrumento[53]. En efecto, le determina el ámbito de objetos apetecibles, la induce a quererlos, con mayor o menor fuerza en razón de las afecciones que entren en juego y, a la vez, es la razón última de que de hecho termine queriéndolos.

Como sea, Anselmo distingue entre dos tipos básicos de afectividad: la una enfocada al bienestar del sujeto racional dotado de voluntad, la otra, por el contrario, pero de manera complementaria,

50 "La «afección» de este instrumento es aquello por lo cual este instrumento es «afectado» para querer alguna cosa, aun cuando no piensa lo que quiere, de suerte que, si este objeto le viene a la memoria, lo quiere inmediatamente o a su tiempo. (...) En el hombre justo igualmente el instrumento es «afectado» para querer la justicia, aun durante el sueño, hasta el punto que, cuando en él viene el recuerdo, en seguida la ama" (DC, p. 271s).

51 "...podemos decir, sin caer en lo absurdo, que las «afecciones» de esta voluntad, que he llamado instrumento del alma, son como los instrumentos de este instrumento, porque éste no hace nada sin ellas" (DC, p. 283).

52 "Ella [la voluntad instrumento] es la que hace todos los movimientos voluntarios, pero ella misma es movida por sus afecciones..." (DC, p. 277).

53 "De estas dos afecciones, que llamamos también voluntades, nace en el hombre todo el mérito, bueno o malo" (DC, p. 277).

a la justicia[54]. Así, tanto el ángel como el hombre habrían sido creados con una voluntad predispuesta a querer tanto la justicia como el propio bienestar. Ya que el último apunta al deseo de la felicidad que resulta de la satisfacción de necesidades, del estado de comodidad, del logro de lo que es favorable para la criatura, mientras que la primera a un anhelo de justicia en razón de la justicia misma, una y otra son disímiles. En efecto, propician la volición de objetos por razones diferentes. La una en aras de la conveniencia, la otra en aras de la justicia. Por otro lado, la afectividad del bienestar se entiende como no separable de la voluntad instrumento. Por lo tanto, siempre un sujeto dotado de voluntad estará dispuesto y motivado para querer lo que considere beneficioso para su bienestar. En efecto, se trata de una motivación que continuamente estará afectando a la voluntad, lo que no sucede con la afección de justicia[55]. Ésta se plantea como algo separable de la voluntad. Dios la da, en principio, a los ángeles y a los hombres previa la caída de los primeros y antes de la comisión del pecado original para los segundos. Pero una vez que ambos prevarican, la pierden. Así, ella se constituye como la rectitud que en sentido propio se pierde una vez que se abandona espontáneamente la rectitud de la voluntad. No obstante, aunque sea separable, eventualmente se puede volver a recuperar por gracia divina[56], por lo menos para el hombre por los méritos de la venida del Mesías y por medio del sacramento del bautismo[57]. Acá es importante advertir que, si se pierde esta afección de la justicia, entonces a la voluntad instrumento le es imposible querer algo de manera justa, puesto que deja de contar con la motivación de pretender lo justo

54 "...llamo «afecciones»: la una para querer lo útil, la otra lo recto, porque la voluntad instrumento no quiere más que esas dos cosas. Si hacia alguna otra cosa se inclina, es por razón de su utilidad o de la rectitud..." (DC, p. 275).

55 "Estas dos voluntades difieren también en que la que quiere lo útil es inseparable, mientras que la que quiere la rectitud fue, como ya dije, «separable» al principio en los ángeles y en nuestros primeros padres, y lo es todavía para aquellos que están en este mundo" (DC, p 277).

56 "El instrumento de querer la justicia, es decir, la rectitud, una vez perdido, la voluntad instrumento no puede en modo alguno querer la justicia si la gracia no se lo da" (DC, p. 283).

57 Ver Cap. 8 de la Q. 3 del DC, bajo el título "Que toda falta e impotencia culpables son borradas por el bautismo en aquellos que renacen por él".

por la justicia misma. En efecto, si las afecciones se constituyen en los fundamentos de la voluntad, si se pierde la afección de la justicia, no se podrá fundar ninguna volición en el hecho de quererla por la rectitud misma, así lo querido corresponda con lo justo.

Y de esta manera ya se puede volver sobre la analogía de la luz: cuando se dice que sin luz no se puede ver, en primer lugar se indica que ésta se constituye en un poder del ver. Pero cuando se analiza por qué esta situación es así, entonces se puede apreciar que la luz de alguna manera activa al ojo sano y abierto para que de hecho vea lo que ve. Desde este punto de vista, la luz mueve el ojo a ver. Por esto se lo podría entender como una suerte de instrumento del instrumento de la visión. Y por lo mismo, también se puede decir que la voluntad afección de justicia es algo así como la luz de la voluntad instrumento que la motiva a querer la rectitud de la voluntad por la rectitud misma. En efecto, como no se tiene la voluntad para querer la mera conveniencia por la felicidad misma, no conviene identificar la luz con la afección de la felicidad. La libertad del albedrío tiene su para qué en la preservación de la justicia de la voluntad y no en la búsqueda ilimitada de bienestar. Por lo tanto, la luz que permite ver la montaña de la justicia, montaña que si no se ve dificulta seriamente afirmar de quien es de esta manera ciego que tenga libertad del albedrío en general, sería la afección de la justicia. Y como la luz, también se puede perder. En efecto, en la noche de la perdición del pecado, por llamar esta situación de alguna manera, la voluntad sólo podría estar motivada a buscar un bienestar indebido, siéndole imposible discernir lo justo en su confusión de afectuosidad desordenada. Reinaría la pura arbitrariedad, es decir, una voluntad que quiere lo que quiere privada de la posibilidad de un querer propiamente recto. Pero éste es otro asunto. Acá interesa notar que la afección de la justicia se puede entender como un poder sin el cual no es posible hacer uso del libre albedrío. De esta manera, aun cuando el sujeto sea apto para captar qué sea lo justo, aun cuando esto le sea patente y lo quiera querer, no podrá hacerlo de la manera debida, porque carece de la posibilidad de quererlo por mero amor a la justicia y no por otra motivación. Estará necesariamente afectado para pretenderlo en aras de otro tipo de fin y movido por

otras razones. Así, su querer tendrá que ser necesariamente pecaminoso y su condición, la de "esclavo del pecado".

Ahora bien, y pasando al último poder, aunque se disponga de luz, conviene que no haya obstáculos que dificulten o que terminen impidiendo que la voluntad pueda mantener la rectitud de la voluntad por la rectitud misma. Y estos impedimentos externos se pueden entender como la tentación y como las secuelas del pecado original. La primera se concibe como una motivación que tiende a inclinar la voluntad a querer lo que no debe, apoyada en la afección de la búsqueda natural de bienestar. De esta manera, cuando a la voluntad se le presenta la alternativa optativa entre el querer de algo recto, pero que en principio le resulta doloroso en función del bienestar, y el de algo indebido, pero altamente gratificante, se le dificulta que pueda guardar la rectitud. De ahí que esa fuerza que le genera una inclinación a no ver lo que debe ver, que se opone a la afección de justicia, se puede entender como alguna suerte de obstáculo que enturbia la visión recta y adecuada. Por eso, la ausencia de tentaciones se puede concebir como un factor que propicia el querer de lo justo. Por el otro lado, aunque con la venida del Salvador se haya hecho posible el perdón del pecado original, en todo caso las secuelas del mismo habrían continuado haciendo padecer al hombre múltiples inconvenientes[58]. Así, aunque la muerte y el dolor propio de todos los desajustes entre alma y cuerpo dejen de tener razón de castigo en el bautizado, en todo caso se constituyen como penas. Y estas penas son también obstáculos que le dificultan a la voluntad mantener su rectitud. En efecto, el hombre ya no cuenta con una felicidad inmediatamente ligada con el hecho de ser justo, como en el Paraíso. Y eso tiene por consecuencia que de manera continua las necesidades del propio bienestar se hagan especialmente apremiantes. Por eso, en la medida en que se evite tener que padecer estos lastres, se facilitará la preservación de la libertad, lo que explica que su ausencia o que su disminución se entiendan como parte de ese cuarto poder.

58 Ver Cap. 9 de la Q. 3 del DC, bajo el título "Por qué, borrado el pecado, continúan sus efectos, y por qué los bautizados y los mártires no quedan *ipso facto* incorruptibles".

Ahora bien, este asunto de la eventual injerencia de la tentación como impedimento para poder guardar la rectitud de la voluntad es decisivo para terminar de redondear el concepto de la libertad del albedrío, ya que en él se juega la posibilidad práctica de hablar de responsabilidad y, en consecuencia, de imputabilidad. En efecto, si la fuerza de la tentación puede superar a la del poder de no pecar, entonces se obraría de manera indebida por necesidad, socavando así la base que permite hablar de méritos en el actuar humano. Pero antes de pasar a este asunto, algunas conclusiones relacionadas con el problema en cuestión:

La concepción de la libertad como un poder sujeto a una determinada finalidad, le permite a Anselmo, por un lado, afirmar que se trata de algo que se recibió para conservarlo siempre y, en consecuencia, que se puede entender como un haber dado a la criatura racional para que nunca lo perdiese. Así, se afianza la idea de la libertad como un rasgo natural y propio del ser humano. Pero por el otro, al ser una capacidad que requiere de ciertas condiciones adicionales a su propia constitución para poderse ejercer adecuadamente, de tal manera que logre cumplir con su finalidad específica, le es posible a Anselmo plantear que, aunque se la tenga, no necesariamente su mera posesión implica que se pueda hacer uso de ella. Así, una persona puede tener libertad, pero no ser libre. En efecto, la libertad es una libertad esencialmente condicionada. El mero reconocimiento de la libertad no basta para poder ser libre. Así, si no se dan las condiciones para que alguien pueda realizar ese poder, aunque sea libre, resulta ingenuo exigirle que se comporte como tal.

Como sea, cabe la pregunta acerca de la diferencia práctica que puede haber entre un ser que carece completamente de libertad y uno que la tiene, pero que no puede hacer uso de ella. Desde Anselmo se podría contestar a esto de la siguiente manera: En primer lugar, no se debe olvidar que, aunque no se hable propiamente de la relación entre la libertad y la gracia en el *Tratado*, se trata de un asunto que, como ya se mencionó, introduce y le da un contexto específico al tratamiento mismo de la libertad del albedrío. Desde este punto de vista, plantear la libertad como algo

condicionado le permite sentar las bases para resolver la cuestión. En efecto, si la libertad como poder no es algo que se puede ejercer por sí mismo, sino que requiere de condiciones adicionales, entonces éstas fácilmente son relacionables con la gracia. Por lo dicho, el conocimiento de la justicia se puede entender como manifestación de la gracia, como también el hecho de disponer de la afección de la justicia. Y frente al cuarto poder, cabe una consideración similar, puesto que se reconoce la existencia de una gracia que ayuda a que la recta voluntad no caiga en su arduo y resbaladizo trasegar por este valle de lágrimas y de dificultades. Así, el planteamiento de una libertad que no se basta a sí misma por el mero hecho de tenerla, resulta convenientemente armonizable con la necesidad de una gracia, que, lejos de anularla, termina colaborando con ella. Por otro lado, la persona que es consciente de su condición de libre, aunque no pueda disponer de su libertad por ser esclava del pecado, es susceptible de constatar una impotencia por la ausencia de algo debido, mientras que el ser que nunca la tuvo, nunca padecerá por este respecto. Así, la tenencia de la libertad, impedida en su ejercicio, sienta la base para poder hablar de castigo y de pena por una carencia siempre patente, lo que no sucede en el otro caso. En efecto, nadie se duele por no tener alas, pero sí por la parálisis de algún miembro. Por razones similares, facilita argumentar la conveniencia de favorecer una actitud de humildad y de esperanza afirmar que se tiene libertad aunque no se la pueda usar, ya que esto no imposibilita en términos prácticos que, si cambian las condiciones, eventualmente se la pueda volver a ejercitar. Mientras que, si el esclavo del pecado dejase de ser libre en absoluto, no podría tener más estas expectativas. En efecto, es diferente la actitud y la condición del que sabe que es dueño de una gruesa suma de dinero pero que olvidó donde la escondió, frente a la del que nunca la tuvo. Finalmente, es muy importante, desde el punto de vista del dogma, que el esclavo del pecado mantenga su condición de sujeto moral, puesto que, si la libertad que se pierde por el pecado se anulase completamente, entonces el hombre pasaría a ser igual a un animal. Pero como este último ya no está en condición de responder por nada, dejaría de tener sentido castigarlo o abrirle la posibilidad de justificación.

VI. LA TENTABLE TENTACIÓN

Una vez desarrollado por qué el esclavo del pecado continúa siendo libre, faltaría aclarar si el poder de la libertad del que dispone el que no es esclavo es lo suficiente como para enfrentar la fuerza de la tentación. Más en concreto, la pregunta sería si el poder de una voluntad apta para conocer y para querer, que tiene noticia conveniente de lo justo y que dispone de la aptitud para querer la rectitud por la rectitud misma, es superior al poder de pecar. Es una cuestión central del asunto, ya que lo que interesa principalmente en el *Tratado*, valga la pena reiterar, es el análisis de la libertad que genera imputación. En consecuencia, si resulta que el poder de pecar sobrepasa al de no pecar, no es posible responsabilizar en general al sujeto de sus actos, bien sean buenos, bien sean malos. En palabras del discípulo:

> ...¿de qué modo es libre el albedrío de la voluntad humana por este poder, cuando a menudo el hombre que tiene recta voluntad abandona esta rectitud forzado por la tentación que obliga? (DLA, p. 136).

De nuevo, se trata de un problema propiamente cristiano. En efecto, se habla de tentaciones bajo el presupuesto de que existen agentes del mal, los ángeles caídos o personas en estado asumido y consentido de pecado, que de una u otra manera intentan que el hombre prevarique, traicionando así su destino predeterminado por Dios de vencer y de humillar al demonio y de llegar a formar parte de la ciudad celeste. En un sentido menos fuerte, se puede hablar de tentaciones para referirse a todos aquellos objetos o circunstancias o fuerzas que tienden a inclinar a la voluntad a pecar, poniéndola en la situación de tener que esforzarse por no hacerlo, para de esta manera perseverar en la rectitud.[59] Por lo tanto, y retomando algo ya

59 "Elsewhere in the NT, as in present-day usage, the word has the implication of incitement to sin. St. Augustine distinguished temptation which tended to issue in sin (*tentatio deceptionis* or *seductionis*) from temptation which merely put to the proof (*tentatio probationis*). (...) The three traditional sources of temptation are the world, the flesh, and the devil. Although, in the OT the tempter is regularly regarded as personal, the Lord also points to the weakness of the flesh as the cause of temptation (Mt. 26: 41),

dicho, la concepción de la libertad del albedrío supone no sólo una voluntad que debe optar entre alternativas que de por sí refieren a valores opuestos y recíprocamente excluyentes, pecar o no pecar, sino que se ve atraída tanto por una como por otra opción.

Acá cabe introducir una serie de distinciones entre los estados y las opciones volitivas de ángeles y de hombres para ubicar más específicamente el planteamiento del problema de la tentación humana. En primer lugar, todo ser racional cuenta por constitución con una predisposición natural al bienestar, pero también con una a la justicia, como se anotó en relación con la distinción entre voluntad instrumento y voluntad afección. Estas predisposiciones están ordenadas de tal manera que antes de que los ángeles prevaricadores pequen o de que los primeros padres hagan lo propio, la voluntad pueda querer espontáneamente más felicidad de la debida. Pero también, que tanto ángeles como humanos hayan podido gozar de una felicidad acorde y ajustada con su estado de rectitud. Por esto, en este estado previo al pecado, la voluntad necesariamente se ve afectada por dos tendencias que, aunque se puedan conciliar y están en armonía, eventualmente pueden generar el abandono de la rectitud, al terminar prevaleciendo la de felicidad sobre la de la justicia. No obstante, en este caso hay una diferencia entre los ángeles aún no confirmados y los primeros padres: los primeros pecan independientemente de algún referente de mal en la creación, ya que hasta ese momento no habría habido ningún precedente de pecado, ni ninguna constancia de las eventuales consecuencias de castigo del mismo. Por otro lado, tampoco están condicionados por un cuerpo, ni por el tipo de limitaciones, de requerimientos y de felicidad que le son propios. El caso varía con Adán y Eva, puesto que ya hay un demonio que tiene por oficio buscarle el quiebre a la rectitud de su voluntad, por decirlo coloquialmente. Así, los primeros padres se tienen que enfrentar propiamente a una tentación que activamente los busca y los encuentra. Sin embargo, hay algo que hermana a los primeros padres y a los ángeles prevaricadores antes de la caída: ninguno peca por ser infeliz.

---

while James holds that lust is the main source (I: 14f.)" (*The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford Univ. Press, New York, 1997, p. 1587, entrada: *temptation*).

Por esto, otra es la situación de las opciones volitivas de pecar y de no pecar que se le presentan al género humano después de la salida del Paraíso. En esta nueva circunstancia, la afección de justicia está seriamente confundida, perjudicada y disminuida. El ser humano tiene que soportar el lastre de una carencia de armonía sistemática entre el cuerpo y el alma, lo que se manifiesta en dolor, sufrimiento y muerte. Por lo tanto, tiene que estar fuertemente predispuesto a ser afectado por la voluntad de bienestar. Pero paradójicamente, ya que este malestar tiene razón de castigo en el no creyente y de pena en el fiel, entonces la apetencia por el bienestar viene permeada por un tinte de pecado, como ya se mencionó, ya que es justo que el pecador sea castigado y que pague por lo que debe, aunque haya sido perdonado. Por esto, aunque disponga de la afección de justicia, su estado no parece el más proclive para que el poder de la justicia pueda sobreponerse a la fuerza de la tentación, lo que justifica el problema que plantea el discípulo. En efecto, aunque se acepte que la libertad del albedrío consista en el poder de mantener la rectitud de la voluntad por la rectitud misma y aunque se den por presupuestas las demás condiciones que permiten el ejercicio de ese poder, en todo caso se justifica la duda de si esa capacidad es apta para superar la fuerza de la tentación, teniendo en cuenta la poco halagüeña situación del hombre.

No obstante, la respuesta de Anselmo es tajante:

> Nadie la abandona [la rectitud de la voluntad], sino queriendo. Por lo tanto, si del que es forzado se dice que no quiere, nadie la abandona siendo forzado. En efecto, un hombre puede ser atado siendo forzado porque puede ser atado no queriéndolo; puede ser torturado siendo forzado porque puede ser torturado no queriéndolo (...); sin embargo, no puede querer siendo forzado porque no puede querer no queriendo querer. En efecto, todo el que quiere, quiere su querer mismo (DLA, p. 136).

El argumento se puede desglosar de la siguiente manera:

Ser forzado a algo significa que se lo hace no queriéndolo hacer. Por lo tanto, ser forzado a querer algo significaría querer algo no queriéndolo hacer. Pero como en este caso el hacer tiene que ver

con el querer, entonces, ser forzado a querer algo refiere a querer algo no queriéndolo querer. Sin embargo, según Anselmo esto es imposible. En efecto, la voluntad sólo quiere lo que quiere queriéndolo querer. Esa es la manera como esta facultad es concebida, ya que es precisamente una capacidad de poder querer. Así, no es posible plantear que voluntariamente se dé algo querido pero que no lo es. Esto sería contradictorio con lo que quiere decir 'voluntario'. En otras palabras, un querer voluntario no querido, sencillamente, no es voluntario en absoluto. De esta forma, la voluntad sólo puede o querer algo o no quererlo, pero no puede quererlo y, a la vez y en un mismo sentido y respecto, no quererlo. Por esto, el que quiere algo quiere su querer de ese algo.

En síntesis, como a la voluntad le es imposible querer algo no queriéndolo querer, y como querer algo sin quererlo significa lo mismo que ser forzada a quererlo, entonces no es posible que una voluntad sea forzada en absoluto a querer algo. Por esto mismo, como no se la puede forzar, la voluntad se concibe como algo inviolentable. En consecuencia, como una capacidad cuyo poder es insuperable. En efecto, en la medida en que nada la puede violentar, la fuerza de sus decisiones no sería doblegable por la de ningún otro poder. Ahora bien, estas consideraciones ayudan a complementar lo dicho en relación con la espontaneidad de la voluntad, puesto que afirman que la voluntad como facultad del querer racional es algo inenajenable, puesto que no es susceptible de determinación salvo por sí misma.

Si esto es así, entonces siempre es posible atribuir responsabilidad a cualquier acto humano en la medida en que se lo pueda considerar voluntario. Por lo tanto, no cabrían excusas o justificaciones que supongan que de una u otra manera la voluntad fue forzada a querer lo que quiso, con el fin de evitar la imputabilidad de la volición. Anselmo advierte que el radio de acción, por llamarlo así, se reduce a la determinación de lo querido. Y el querer debe llevar al movimiento y a la acción. No obstante, en la medida en que estos no dependen exclusivamente de la decisión voluntaria, acá sí es pertinente hablar de que una persona puede ser forzada a actuar de cierta manera en contra y a pesar

de lo que voluntariamente pudo haber pretendido. En efecto, alguien puede no querer ser atado y nadie lo puede violentar para que voluntariamente quiera serlo, pero en todo caso puede terminar atado siendo forzado y sin quererlo. Como ya se ha reiterado, Anselmo se interesa por la libertad del albedrío en la medida en que implica imputabilidad. Por esto, la justicia radica en la voluntad y no en los actos. Así, en el ser forzado a hacer determinadas cosas en contra de la voluntad no se ve necesariamente una limitación de la libertad.

Como sea, el punto de vista de Anselmo parece estructurarse en el hecho de constatar que es contradictorio suponer que voluntariamente se pueda querer algo a pesar suyo. Es decir, que como el concepto de voluntario excluye en su concepción esta posibilidad, por lo tanto, la realidad de la voluntad se tiene que pensar como algo que quiere lo que quiere de una manera inviolentable. Esto recuerda en algo una forma de argumentación semejante a la utilizada en el *Proslogion* para dar cuenta de la existencia de Dios. Sin pretender entrar en este asunto, valga la pena anotar que para sus intereses lo necesario y conveniente es hacer razonable que siempre la voluntad está en capacidad de querer espontáneamente lo que quiere querer. Esto es lo que está supuesto en el credo, ya que es una piedra angular para poder responsabilizar al hombre tanto del pecado como de la posibilidad de justificación. Así, como el objetivo es el de encontrar un entendimiento de la fe, el argumento parece aceptable, por lo menos para sus intereses. En efecto, el punto no es el de adelantar algún tipo de análisis psicológico de la mente humana bajo criterios "científicos", sino el de acuñar una noción razonable de lo que debe ser esta voluntad en función de los requerimientos del credo.

Sin embargo, aunque se acepte que la voluntad dispone de una espontaneidad inviolable, no se puede desconocer que hay una forma corriente de hablar que avala que la voluntad puede ser forzada a querer determinadas cosas. En efecto, alguna diferencia tiene que haber, por ejemplo, entre la persona que opta por algo bajo amenaza de muerte y la que hace lo propio en otra circunstancia, o entre la que se siente impotente frente a las adversida-

des, eligiendo lo indebido, y la que no lo hace, pero gozando de pleno bienestar. De ahí que sea conveniente determinar los sentidos plausibles en los que se puede afirmar que una voluntad es violentada, para no confundir esa eventual impotencia con lo ya afirmado sobre la inenajenabilidad de la espontaneidad. El discípulo introduce el asunto así:

> ... ¿de qué modo se dice que siendo forzado miente quien miente para no ser asesinado, cuando no hace esto sino queriéndolo? En efecto, así como siendo forzado miente, así siendo forzado quiere mentir. Y quien siendo forzado quiere mentir, no queriendo quiere mentir (DLA, p. 136).

La persona se ve enfrentada a dos alternativas: si miente, salva la vida; si no miente, es asesinada. Mentir implica hacer algo indebido, mientras que decir la verdad, mantener la rectitud. Por otro lado, salvar la vida es algo a lo que la voluntad de por sí se ve motivada por la inseparable afección de bienestar. Es más, tiene que ser algo a lo que se ve particularmente inclinada si se considera que la muerte se asume como el peor mal desde el punto de vista del propio bienestar. Por esto, se presentaría una situación en la que se pone a prueba el poder de la libertad para optar por lo justo. Ahora bien, si la persona miente, se puede afirmar que lo hace bajo la presión de la alternativa, es decir, que lo hace porque no tiene otra opción para evitar la muerte. En este sentido, "forzado miente". Pero como mentir o no mentir son actos de la voluntad, entonces siendo forzado quiere mentir. En consecuencia, como el ser forzado significa que hace lo que hace contra su voluntad, entonces no queriendo quiere mentir, con lo que parece cuestionarse lo dicho sobre esta imposibilidad.

La solución de Anselmo presenta tres tipos de respuesta complementarios. En primer lugar introduce una distinción entre querer algo por sí mismo y querer eso mismo, pero por otra cosa, cuando no es posible lograr esa última cosa sino pretendiendo la primera. Así, resulta que el individuo del caso no quiere mentir por la mentira misma, ya que quiere la verdad, pero como sólo la mentira lo lleva a la vida, la que también quiere, entonces termina queriendo mentir por la vida. En situaciones de éstas el ser forzado se mani-

fiesta por el tipo de vínculo que hay entre el medio y el fin. Así, como sólo pasando por el medio se puede llegar al fin, la voluntad se tiene que inclinar por el medio, aunque no por sí mismo, sino en aras del fin, donde se hace explícito el querer propiamente voluntario e incondicionado. Y en circunstancias de estas se podría afirmar que en cierto sentido se está forzado a querer algo. Sería la situación análoga de quien tiene que ser amputado de ambas piernas para poder sobrevivir: no quiere por sí misma la amputación, la rechaza, pero a la vez la consiente, no por sí misma, sino por la salud, de tal manera que la primera voluntad da cuenta del "ser forzado", sin necesidad de contradecir que la voluntad siempre quiere lo que quiere sin ser sometida por violencia alguna, aunque tenga que aceptar la necesidad de que, a veces, para lograr algo tenga que querer lo que de por sí no estaría dispuesta a querer. En efecto, nadie la obliga a querer vivir, ni en uno ni en otro caso, puesto que la necesidad de tener que querer el medio está supeditada a la voluntad incondicionada de querer el fin. Por lo tanto, si se dejase de querer el fin, desaparecería la imposición forzada del medio.

En palabras de Anselmo:

> ...en efecto, una cosa es la voluntad por la que queremos algo por sí mismo, como cuando queremos la salud por sí misma, y otra, cuando queremos algo por otra cosa, como cuando queremos beber ajenjo por la salud. De donde tal vez puede decirse, según estas diversas voluntades, que siendo forzado y no forzado miente. Por lo cual, cuando se dice que siendo forzado miente, porque no quiere aquello, en la medida en que quiere la verdad, entonces no se opone a aquella afirmación en la que digo que nadie siendo forzado abandona la rectitud de la voluntad; puesto que al mentir quiere abandonarla por la vida, voluntad según la cual no siendo forzado sino al quererlo la abandona... (DLA, p. 136s).

En segundo lugar, también se puede hablar de cierta violencia en la medida en que a la voluntad se le presentan opciones con carácter de imposición. En efecto, la voluntad no las elige, sino que es enfrentada a ellas sin quererlo. Y ahí hay una fuerza que no puede resistir, ya que tan sólo puede decidir entre ellas, pero no a

ellas mismas. Sin embargo, esto no molesta a Anselmo. La libertad se manifiesta en lo que opte y no en el hecho de las opciones de las que disponga. No se es más o menos libre por contar con determinadas opciones, sino por el tipo de decisión que se adopte frente a las que se vayan presentando. En efecto, Adán y Eva no deciden tener que optar entre comer o no comer de la manzana, sino que esta bifurcación volitiva se les determina por fuera de su voluntad. Pero como la libertad radica en el poder de optar por la rectitud, el hecho de que estas hayan sido las alternativas disponibles, no disminuye ni altera de por sí su grado de libertad. Es más, precisamente frente a alternativas en las que el poder de la tentación se presenta como particularmente seductor, se da la ocasión de resaltar la inquebrantable fuerza de la libertad.

En tercer lugar y finalmente, Anselmo plantea que en muchos casos la voluntad se puede ver afectada de manera particularmente fuerte para optar por una alternativa que implica hacer lo indebido. En estas situaciones la voluntad puede asumir como extremadamente difícil no optar por el mal, bien sea porque hacer el bien le parezca algo que raya en lo imposible práctico, bien sea porque le sea muy arduo evitar dejar de pretenderlo.

> En efecto, de lo que no somos capaces de hacer sino con dificultad y por esto no lo hacemos, decimos que no lo podemos hacer y que lo abandonamos por necesidad o bien siendo forzados. Y de lo que no somos capaces de abandonar sin dificultad y por esto lo hacemos, afirmamos que lo hacemos siendo forzados, y no queriéndolo y por necesidad (DLA, p. 137).

Así, hay situaciones que la persona enfrenta de tal manera que considera que la desbordan, lo que genera un sentimiento de impotencia que fácilmente se deja traducir en considerarse como alguna suerte de títere de la necesidad o de la presión externa. Esa debilidad puede apuntar a sentirse incapacitado para querer hacer cosas, o si se quiere, a alguna suerte de depresión. Y para los intereses de Anselmo, a una depresión para querer lo justo, cuando quererlo implica tener que arrastrar consigo alguna carga insoportable. Por otro lado, la debilidad también se puede manifestar en el hecho de suponer que cualquier tipo de abandono del

mal supone un esfuerzo enorme frente a las fuerzas de las que realmente se dispone. Así, se tendería a perseverar en el mal por imposibilidad de superar el vicio.

Como sea, en ninguno de estos casos la persona se ve forzada a tener que optar por el mal, ya que el agobio, por más extremo que sea, tan sólo puede motivar a la voluntad para que opte por lo indebido. Así, la dificultad no genera que la persona tenga que hacer lo indebido, ya que es precisamente el querer voluntario de evitarla lo que la hace querer por sí misma, es decir, por fuera de toda necesidad, lo que no debe.

Volviendo sobre el caso de quien miente para no morir:

> Por lo tanto, de este modo quien miente para no morir, se dice que siendo forzado miente tanto no queriéndolo como por necesidad, porque no es capaz de evitar la mentira sin el agobio de la muerte. Por lo tanto, así como de quien miente por la vida, impropiamente se dice que miente siendo forzado, puesto que miente queriéndolo; así no propiamente se dice que siendo forzado quiere mentir, puesto que no quiere esto, sino queriéndolo (DLA, p. 137s).

No obstante, con esto último se toca un asunto particularmente importante, puesto que lleva al tema del tipo de relaciones que se pueden presentar entre la voluntad instrumento y las voluntades afección, bien sea la de justicia, bien sea la de bienestar, para que efectivamente el sujeto esté habilitado para poder hacer un uso concreto libre de la voluntad. En palabras del diligente discípulo:

> Aunque de tal manera sometas a nuestra voluntad todas las cosas que la atacan y concedas que ninguna tentación la puede dominar, de modo que en nada pueda oponerme a tus afirmaciones; sin embargo, no puedo pasar por alto que hay cierta impotencia en la misma voluntad que casi todos experimentamos cuando somos vencidos por la violencia de la tentación. Por lo cual, si no logras armonizar aquella potencia que señalas con esta impotencia que sentimos, mi ánimo no puede llegar a la tranquilidad sobre esta cuestión (DLA, p. 139s).

Por lo dicho, la violencia de la tentación es manifiesta cuando la persona se ve abocada a tener que escoger entre algo que es claramente indebido, pero que promete bienestar, en oposición a algo debido, pero que se asocia con una eventual pérdida de ese mismo bienestar. Por esto, la fuerza de la tentación parece proporcional al bienestar que prometa el querer de lo injusto en contraste con el grado de malestar que implique la voluntad de lo recto, en situaciones en las que es imperioso e inevitable tener que escoger entre una y otra posibilidad. Y esto es así si se supone que la afección de la felicidad incide inevitablemente sobre la voluntad instrumento en aras de que quiera el bienestar, aun y a pesar de la inclinación a lo recto que motive la afección de justicia. En consecuencia, la pregunta sería si en situaciones extremas, la afección de justicia es apta para afectar de tal modo a la voluntad instrumento como para que ésta pueda querer lo recto en contra del hecho de estar asimismo condicionada y predispuesta por la afección de felicidad. Anselmo apela al recurso de lo que se podría llamar "la tentación de la tentación" para señalar de qué manera la voluntad siempre es lo suficientemente fuerte como para superar la fuerza del poder de pecar:

> ...si un hombre quiere mentir para no sufrir la muerte y conservar la vida de momento, ¿quién dirá que le es imposible querer no mentir para evitar la muerte eterna y vivir sin fin? (DLA, p. 140).

Y más adelante:

> En efecto, no es menos fuerte para querer la verdad que para querer la salvación, pero quiere más fuertemente la salvación. De hecho, si viese la inminente gloria eterna que alcanzaría al instante después de haber mantenido la verdad, y las torturas del infierno a las cuales sería entregado sin demora después de mentir, lejos de duda se entendería en seguida que tiene las suficientes fuerzas para mantener la verdad (DLA, p. 146).

Llama la atención que Anselmo centre su respuesta en los factores que coadyuvan a que una tentación sea particularmente tenaz, con el ánimo de señalar que esos mismos factores se podrían redireccionar con el fin de acotar y de debilitar esa inclinación

indebida. Si la tentación se alimenta de la imaginación de la inminencia del dolor extremo o de la misma muerte o de una combinación de ambos, bajo el presupuesto de que la voluntad opte por lo justo, esa misma tentación resulta aplacable y controlable por la imaginación de dolores y de muertes aún más extremas que todas las de este mundo, dado el caso de que la voluntad flirtee con lo indebido[60]. El fantaseo dirigido sobre el infierno y sus dolores infinitos en cantidad y rigor, a la vez que deben superar a la imaginación del peor escenario en este terreno valle de lágrimas, tienen no sólo que compensar la inclinación de la afección de bienestar hacia la opción del mal, sino anular en proporción la misma fuerza de la tentación. En efecto, el bienestar, ligado con la inminencia de la felicidad eterna y asociado con la rectitud de la voluntad querida por sí misma, tiene que minimizar la inclinación hacia lo injusto que motiva la imaginación de una felicidad volátil y espuria como la de este mundo. Así, la imaginación del bienestar celeste puede servir de antídoto frente a cualquier malestar temporal, por arduo y agobiante que parezca, de la misma manera que la imaginación del infierno se entiende como paliativo frente a cualquier eventual seducción de placeres corporales, por más inevitablemente deseables que parezcan.

---

60 Aunque escapa al tema de este ensayo analizar la función de las oraciones como un eventual apoyo para lograr mantener la rectitud de voluntad por medio de la gracia, no está de más citar un ejemplo en el que parece claro de qué manera el fantaseo dirigido puede cumplir esa tarea compensatoria y debilitadora de la fuerza de la tentación. Pasaje de la *Lamentación sobre la virginidad perdida* en *Obras Completas de San Anselmo*, T. II, Madrid, 1953, p. 423s: "Terror horrible, terrible dolor, pena inconsolable, reuníos encima de mí, echaos sobre mí, asaltadme, tiradme por tierra, lanzadme al aire, aplastadme. Es justicia, es justicia. En mi audacia impudente os he despreciado; os he provocado por mis deleites inmundos. (...) Que mi pensamiento baje «hacia la tierra tenebrosa y cubierta de obscuridades» de la muerte, y que considere lo que espera allí a mi alma criminal; que mire y contemple, que vea y se turbe. ¿Qué es, ¡oh Dios!, qué es lo que veo en esa tierra «de miseria y de tinieblas»? ¡Horror, horror! (...) Confusión de gritos lamentables, tumulto de lloros, rechinar de dientes, desorden de una muchedumbre de gemidos. ¡Desgracia, mil veces desgracia! Fuego y azufre, llamas del infierno, remolinos de tinieblas en medio de espantosos rugidos. Gusanos que viven en el fuego, devorados por una extraordinaria avidez de morder, y a los que ese fuego de los fuegos no consume. (...) ¡Oh tormentos de toda clase, oh justicia, moderada por naturaleza, y aquí sin medida, ¡insoportable!, ¿ningún medio, ningún remedio, ningún fin podrá suavizaros? Esto es, Dios poderoso, lo que está preparado a los fornicadores, a aquellos que te desprecian".

Ahora bien, este argumento parece contradecir lo afirmado en relación con una voluntad justa, puesto que la rectitud sólo se puede mantener si se la quiere por sí misma y no en aras de evitar castigos eternos o de pretender placeres celestes. No obstante, si se considera que para Anselmo la noción de justicia implica siempre algún tipo de felicidad para el justo, como de castigo para el prevaricador, si la imaginación se enfoca hacia el eventual justo placer o hacia el castigo, este recurso del fantaseo no se tiene que considerar como ilícito en sí mismo. Como sea, esta posibilidad de la imaginación reactiva a la fuerza de la tentación es indicativa de que la voluntad siempre puede disponer de suficiente poder para vencer la seductora y cuestionadora inclinación al pecado. En otras palabras, al señalar que la imaginación de los bienes y de los dolores eternos puede remotivar y redirigir la imaginación de la de los terrenos, señala, a la vez, que el poder de la tentación no es, en principio, insuperable, aunque bajo ciertas circunstancias así lo pueda parecer.

Y con esto se garantizaría que una persona está siempre en capacidad práctica de hacer un buen uso de su voluntad instrumento si se cumplen las condiciones externas, ya mencionadas, que hacen posible su adecuado desempeño. Por lo tanto, a la vez se demuestra que toda criatura racional no sólo es creada libre, sino también con la suficiente dotación y capacidad para mantenerse en ese estado, a pesar de cualquier circunstancia adversa. En otras palabras, que el hombre fue adecuadamente concebido, desde un punto de vista práctico, para superar y vencer al mal, pudiendo cumplir, de esta manera, con su finalidad de llegar a ser miembro de la ciudad celeste. No obstante, el mismo argumento ayuda a reforzar, asimismo, que el hombre siempre puede ser considerado como responsable por sus actos voluntarios y, en consecuencia, como sujeto susceptible de imputación. En efecto, si es teórica y prácticamente imposible que su voluntad sea doblegada por ninguna fuerza extraña, entonces, si peca, peca porque ella lo consiente, es decir, porque es vencida por sí misma.

VII. BALANCE

Las observaciones conclusivas de esta lectura del *De libertate arbitrii* apuntan a los siguientes aspectos generales: el señalamiento de algunas implicaciones ligadas con la definición de libertad en cuanto preservación de la rectitud por la rectitud misma; un esbozo de la concepción del no cristiano desde el punto de vista de esta concepción de la libertad; la determinación de algunos eventuales inconvenientes asociados con el intento de adelantar una lectura "laica" del tema; y, finalmente, y a modo de un muy modesto epílogo, unas consideraciones sobre la posible actualidad del modelo anselmiano para abordar el problema de la libertad teniendo en cuenta condicionamientos culturales específicos.

Sobre lo primero:

Según Anselmo, cualquier ser racional creado, hombre o ángel, tan sólo puede ser libre en la medida en que mantenga la rectitud de la voluntad por la rectitud misma. Pero como esto coincide con seguir la voluntad de Dios, entonces la libertad se concreta en un acto de obediencia. En efecto, hacer lo debido y obedecer a Dios resultan equivalentes. Este es un aspecto de la concepción de la libertad que se desarrolla en mayor medida en el *Cur deus homo* que en el *De libertate arbitrii*, pero que en todo caso merece ser tenido acá en cuenta, puesto que hace explícito un rasgo particular del pensamiento cristiano sobre el tema: no es libre por naturaleza el que es apto, en principio, para mandar, al decidir por sí mismo qué es el bien y qué es el mal, qué es lo justo y qué lo injusto, sino el que tiene la capacidad para asumir como deber unos preceptos que se le imponen, es decir, el que siempre tiene la predisposición para obedecer. Decidir por sí mismo lo que es el bien y el mal, lejos de ser el inicio de la libertad, lo es más bien de la arbitrariedad. Así, no es libre quien hace lo que quiere porque él mismo así lo considera como correcto o conveniente, sino quien siempre dispone del poder de acatar lo que le viene decidido como tal. En consecuencia, esta obediencia no se entiende como el resultado de un acto deliberativo entre el hombre y su dios. Los preceptos divinos no se discuten, ya que negociar con Dios supondría

que el hombre tiene algún margen de decisión para la determinación del bien y del mal. Además, esta obediencia no es condicionada, puesto que ser justo obliga a mantener la rectitud de la voluntad por la rectitud misma y no, por lo tanto, en razón de cualquier otra cosa como lo sería el cumplimiento de promesas. De esta manera, la libertad se entiende como obediencia incondicionada a Dios.

Por lo mismo, la libertad también se manifiesta como resistencia al poder de pecar. Si al hombre por acto de la creación le fue dado el poder de pecar, entonces por naturaleza es un ser predispuesto a hacer el mal, independientemente de que en el eventual ejercicio de esta capacidad no se concrete, ni su finalidad última, ni su acto debido. No obstante, ya que la libertad se opone al poder de pecar, y ya que este poder forma parte de su modo de ser, entonces ser libre parece implicar un acto constante de resistencia frente a un rasgo constitutivo interno y propio. Por lo tanto, resulta imposible ser libre sin negar esa faceta, por llamarla de alguna manera, del hecho de ser humano, a saber, esa capacidad de obrar por fuera de la voluntad de este dios, "aquello que lo cual nada mayor puede pensarse".

Continuando por el mismo lado, ya que la voluntad de Dios es el referente último de justicia, cabe la pregunta acerca de cómo este ser decide su propia voluntad. Y el asunto no es claro: por un lado, no parece que el juicio de Dios tenga que ajustarse a valores frente a los que se tenga que subordinar, sino que él mismo es el propio modelo de lo absolutamente justo en sí. En efecto, si Dios es "aquello que lo cual nada mayor puede pensarse", entonces se lo tiene que concebir como la encarnación de la suma justicia, ya que lo mejor pensable no se compadece con una voluntad injusta. Pero, y por un argumento similar, ya que es más perfecto un ser que de por sí quiere lo sumamente justo frente a uno que tan sólo se guía por alguna suerte de idea de lo sumo debido, parecería que Dios necesariamente quiere lo justo porque su querer en sí mismo da cuenta de la justicia misma. Pero, por otro lado, Dios sí parece sujeto a cierta necesidad, en la medida en que le es imposible contradecir su propia naturaleza. Según Anselmo, Dios obra

en función de lo que es. Y como esto excluye la injusticia, tiene que obrar justamente. Pero si esto es así, entonces habría que decir que Dios es libre porque su naturaleza es buena, y no necesariamente porque el querer divino, independientemente de lo que quiera o deje de querer, esté habilitado de por sí para sentar doctrina sobre lo justo y bueno en sí. Por esto, no parece claro si Dios es libre en la medida en que su voluntad es justa porque ella misma constituye la justicia o porque siempre está ajustada a una naturaleza que encarna alguna noción del sumo deber. Esto lleva al asunto de cómo entender la libertad divina y, por ende, también la humana. En efecto, varía la concepción de la libertad humana si ésta supone obediencia a la voluntad de Dios porque ésa es su voluntad con absoluta independencia de lo que quiera o deje de querer, a si supone acatarla porque en sí tiene que estar ceñida a alguna idea del deber, que se funda, en últimas, en la suma bondad de su propio ser.

Pasando al tema de la concepción del no cristiano en función de la concepción de la libertad, cabe anotar, en primer lugar, que las condiciones que plantea Anselmo para ser propia y cabalmente libre apenas si las puede cumplir un cristiano. En efecto, la libertad excluye el pecado. De esta manera, la libertad plena supone un estado de santidad. Pero como esa es una condición reservada para muy pocos, en sentido estricto la libertad parece más un ideal inalcanzable y regulador, que una condición con la que, en principio, todos puedan contar. Obviamente, se está hablando del hombre libre en ejercicio, es decir, no sólo del que dispone de libertad del albedrío, sino del que no está sujeto, en lo concreto, a impedimentos prácticos para poderla ejercer. Ahora bien, si esto es así, el cristiano corriente podrá aspirar a ser una persona medianamente libre, es decir, alguien que cae y se levanta al ir pecando y rectificando su conducta por medio de los expedientes que la Iglesia pone a su disposición para el efecto.

El caso del infiel resulta menos esperanzador: para ser libre es indispensable tener noticia de la voluntad de Dios. Y de manera más específica, para tener acceso a la posibilidad de la salvación, se requiere tener fe, lo que no es posible sin evangelización. Así,

la persona que nunca oyó, o que no quiso oír, o que nunca pudo oír el mensaje del Mesías, necesariamente está impedido para ser justo. Por lo tanto, no podrá, en principio, mantener la rectitud de la voluntad. De ahí que esté en situación de pecado, es decir, de ausencia de libertad. En pocas palabras, todo infiel es un esclavo. Y ser esclavo en este contexto parece implicar, entre otras cosas, lo siguiente: se trata de alguien que sólo puede querer de manera arbitraria, ya que su voluntad sólo puede estar afectada por el poder de pecar. Por otro lado, su eventual condición de miseria se debe entender como conveniente castigo resultado de la justa pena que está obligado a pagar. En efecto, nadie está excusado de responder por el pecado original. Además, este esclavo infiel también se puede considerar como un condenado a la muerte eterna, a no ser que se cambie su condición. Por esto, asimismo, se lo puede entender como alguien por convertir, es decir, por humanizar en el sentido de liberarlo de las cadenas de la pecaminosa corporalidad. Si se quiere, en la medida en que el infiel es necesariamente un esclavo del pecado, se asemeja más a alguna suerte de ser bestial, que a uno propiamente racional.

En síntesis, cuando se piensa en el quién es quién en función de la concepción de la libertad, y teniendo en cuenta los distintos tipos de seres dotados de voluntad y de razón, así como la diversidad de sus condiciones, se puede decir que la libertad plena es algo que tan sólo será real en el otro mundo. Libres serán los elegidos que conformen la ciudad celeste. Mientras eso no tenga lugar, en este mundo tan sólo podrá haber una afanosa y dolorosa búsqueda de libertad para unos, y para los otros, un falso sentimiento de libertad plena apoyado en el ejercicio del mero poder de pecar.

No obstante, el pensamiento de Anselmo sobre la libertad también se puede entender como un intento de acuñar una concepción del hombre como un ser que siempre puede estar en capacidad de responder por sus actos en la medida en que obre de manera voluntaria, puesto que nada puede violentar su voluntad, y puesto que, en principio, siempre está en capacidad de poder querer lo justo, a no ser que esté en situación de pecado. Y esto motiva pasar al tema de los eventuales inconvenientes que puede presentar una

lectura de sus ideas acerca de la libertad cuando se hace completa abstracción de su trasfondo religioso.

En primer lugar, Anselmo plantea una libertad definida en función de las intenciones y no en función de los hechos. Parecería que lo que se haga o se deje de hacer no es tan importante como lo que se quiera o se deje de querer. Como ya se mencionó, el lugar de la justicia es la voluntad y no tanto las conductas o los hechos. El arzobispo no afirma que la libertad es un poder para hacer, sino para querer, sin importar el hacer. Y esto es así, porque el mero querer recto garantiza, de una u otra manera, el resultado más pretendido para cualquier creyente: la vida eterna. En otras palabras, el mero querer de lo justo o de lo injusto implica generarse un destino en la otra vida, así en ésta parezca que no lleva a nada. Por esto, en la medida en que querer lo justo lleve al acto deseado en un plano más allá de lo terreno, lo que suceda o deje de suceder en lo terreno pierde necesariamente importancia. Por lo tanto, el descuido de los hechos terrenos se explica por la especial importancia que pueden tener las intenciones sobre los eternos, pero no porque las intenciones no lleven a nada en absoluto. En consecuencia, adoptar sus ideas sobre la libertad, insistiendo en el valor de una voluntad que obra por alguna idea del deber porque es el deber mismo, pero sin la aceptación del presupuesto de la promesa de otra vida o de algo que haga las veces de la misma, tiene que entenderse como alguna suerte de mutilación del cuerpo de sus ideas.

Algo similar se puede afirmar en relación con la noción de libertad como espontaneidad. En efecto, se habla de la inenajenabilidad de la voluntad en función de la necesidad de poder responsabilizar al hombre por sus conductas bajo el presupuesto de un plan divino trascendente que éste debe cumplir y para el cual fue creado. Por esto, habría que ver qué sentido tiene plantear esta espontaneidad cuando se deja de creer en ese nicho de ideas en la que se inscribe. En otras palabras, no es natural y obvio que al hombre se lo tenga que considerar así, a no ser que se presuponga un contexto análogo de ideas, es decir, un orden en el que el hombre se inscriba, que sea superior a él, pero en el que sea razonable exigirle

que haga o que quiera ciertas cosas y que éstas tengan el carácter de meritorias o de dignas de reprobación.

Todo esto también lleva a afirmar que la libertad no se debe entender como un bien en sí mismo. En efecto, se es libre para algo. El hombre no se crea libre para que sea libre por el mero hecho de serlo, sino en aras de hacer posible el cumplimiento de una determinada finalidad. En consecuencia, hipostasiarla como un valor perseguible de por sí, no parece ajustado a las ideas de Anselmo, ni resulta una lectura adecuada del mismo.

Además, conviene recordar que para Anselmo el obrar recto siempre viene acompañado de algún tipo de felicidad proporcional y debida, sea en este o en el otro mundo. Pero como el mantenimiento de la rectitud de la voluntad presupone la libertad del albedrío para que pueda ser meritorio, entonces hay, en su pensamiento, una relación esencial entre ser libre y poder llegar a ser feliz. En consecuencia, tampoco tiene sentido afirmar la condición del hombre como un ser absolutamente libre pero sin la esperanza de algún tipo de bienestar. Por esto, reconocerle la libertad a alguien, pero para que tan sólo pueda ser infeliz en general, no parece tener sentido desde esta óptica. De esta manera, garantizar un estado de libertad, pero sin garantizar a la vez opciones que puedan llevar, de una u otra forma a un estado de bienestar, no parece algo fundamentable en ideas como las del arzobispo.

Finalmente, algunas breves consideraciones sobre el modelo anselmiano de aproximación al problema de la libertad.

Es claro que Anselmo plantea el problema de la concepción de la libertad con base en un sistema de creencias que él da por supuesto y que, a la vez, le determina no sólo los asuntos concretos por abordar, sino también los criterios para establecer si se logró satisfactoriamente el cometido. Así, desde este punto de vista, no parece tener mayor sentido emprender un estudio filosófico de la libertad en completa abstracción de preguntas específicas generadas por situaciones reales. Por esto, la libertad se debe pensar en función de los problemas que tienen lugar a partir de formas de pensamiento vigentes y de contextos que motivan esos ejercicios

de reflexión. Como diría Wittgenstein, se trata de problemas que surgen y que se deben inscribir en juegos de lenguaje determinados. En consecuencia, se enraízan en ciertas formas de vida y bajo el supuesto de la adopción de ciertas imágenes de mundo. Si se quiere, las aclaraciones conceptuales relacionadas con la noción de libertad, así como las eventuales propuestas de redefinición de este concepto, se deben adelantar con base en la adopción de contextos culturales específicos. En efecto, y por retomar algo sobre lo que ya se ha insistido, para Anselmo, por ejemplo, la inenajenabilidad de la voluntad es un asunto que vale la pena tratar en razón de la incuestionabilidad del supuesto de que el hombre tiene que poder hacer méritos por sí mismo para ganarse un lugar en el otro mundo. Así, un análisis de la espontaneidad como problema en sí mismo significaría tanto como hacer puentes donde no hay ríos. Obviamente, esto no descarta que de pronto después llegue a pasar alguno.

Por lo mismo, no parece posible plantear algo así como una metodología general para abordar el problema de la libertad, porque no hay tal problema con mayúscula. En efecto, puesto que no se trata de un objeto en sí de estudio, por llamarlo de alguna manera, las medidas que haya que tomar para resolverlo dependen de las especificidades del contexto en que el que se haga pertinente su tratamiento. Por lo dicho, Anselmo genera una concepción de la libertad en función de los rasgos específicos y propios de entender el cristianismo de su tiempo, que no se encuentran, o que no necesariamente se tienen que encontrar, en otros credos, o si se quiere, en otras imágenes de mundo. En efecto, para un Pelagio su *De libertate arbitrii* tendría que parecer gratuito desde su problema inicial; así como, en gran parte, fuera de lugar para un maniqueo.

No obstante, el mismo Anselmo rescata el valor de la reflexión filosófica centrada en sí misma, en la medida en que sirva como preparación y antesala para abordar competentemente problemas "reales". Esto explica textos como el *De grammatico*, pero también como los *Fragmentos sobre filosofía del lenguaje*. Y quizás demasiada de esta gimnasia de calentamiento, combinada con ejercicios más bien infértiles de clasificación taxonómica casi botánica de

escuelas, pensamientos y posiciones, se entrevé en las actuales discusiones "escolásticas" sobre las relaciones entre el determinismo y la libertad, sobre la compatibilidad entre voluntad y necesidad, por mencionar algunos de los lugares más frecuentados al respecto. Como sea y no obstante, Anselmo parece continuamente recordar la importancia de apostarle a un anclaje efectivo de la razón con lo que de hecho se cree y se piensa, actitud ésta más bien ajena en nuestro medio.

BIBLIOGRAFÍA

San Agustín, (1982) *El libre albedrío*, en *Obras de San Agustín*, BAC, T. 3, Madrid.

_____, (1956) *De la corrección y la gracia*; *De la gracia y del libre albedrío*; *De la naturaleza y de la gracia*, en *Obras de San Agustín*, BAC, T. 6, Madrid.

Boecio, (2002) *La consolación de la filosofía*, Alianza Ed., Madrid.

Castañeda, Felipe, (1999) "¿Cómo pensar la libertad a finales del siglo XI? El caso de Anselmo de Canterbury", en *Historia Crítica*, 18, pp. 101-117.

_____, (2005) "El *Tratado sobre la caída del demonio* o el problema del origen y de la concepción del mal en Anselmo de Canterbury", en *Anselmo de Canterbury / Tratado de la caída del demonio*, Ediciones Uniandes, Bogotá, pp. 1-133.

De Garay Suárez-Llanos, Jesús, (1987) "La libertad en S. Anselmo", en *Anuario Filosófico*, 20, pp. 43-72.

Gauss, Julia, (1963) "Anselm von Canterbury und die Islamfrage", en *Theologische Zeitschrift*, 19, pp. 250-272.

Kane, Stanley, (1973) "Anselm's Definition of Freedom", en *Religious Studies*, 9, pp. 297-306.

Ogliari, Donato, (1989) "St. Anselm's *De libertate arbitrii* Revisited", en *Divus Thomas*, 92, 1-2, pp. 259 -272.

Schwager, Raymund, (1983) "Logik der Freiheit und des Natur-Wollens / Zur Erlösungslehre Anselms von Canterbury", en *Zeitschrift für katholische Theologie*, 105, pp. 125-155.

Sheets, John R., (1947) "Justice in the Moral Thought of St. Anselm", en *The Modern Schoolman*, 25-1, pp. 132-139.

Tielsch, Elfriede, (1975) "Anselm von Canterburys Stellung innerhalb der Gesehichte des *De libero arbitrio* Problems", en *Analecta Anselmiana*, 4/2, pp. 65-100.

Williams, Thomas; Visser, Sandra, (2001) "Anselm's Account of Freedom", en *Canadian Journal of Philosophy*, 31-2, pp. 221-244.

PARTE SEGUNDA

TRATADO SOBRE LA LIBERTAD DEL ALBEDRÍO

SANCTI ANSELMI
TRACTATUS DE LIBERTATE ARBITRII

El texto base de la traducción del *Dialogus de Libero Arbitrio* es el establecido por J.P. Migne en la edición *Bibliotecae Cleri Universae* de 1853, Tomo CLVIII de la *Patrologia Latina.* Utilizamos también la edición de F. S. Schmitt, Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog) Stuttgart - Bad Cannstatt, 1968, para elegir variantes de esa edición cuando el sentido de alguna expresión lo exigió.

Al hacer la selección de las variantes sólo se tuvieron en cuenta aquellas que cambian el sentido del texto considerablemente. Se han indicado entre paréntesis y señalado en negrita.

De igual forma se han introducido las siguientes abreviaturas para facilitar la lectura:

ad. = **adicionado**; om. = **omitido**; r. = **rectificado**.

En el margen izquierdo se mantuvo la numeración de la edición de Migne.

La ortografía se ajustó a la clásica tradicional.

SANCTI ANSELMI DIALOGUS DE LIBERO ARBITRIO [R. INCIPIT TRACTATUS DE LIBERTATE ARBITRII]

489 B **CAPUT PRIMUM.** ***Quod potestas peccandi non pertineat ad libertatem arbitrii.***

DISC. Quoniam liberum arbitrium videtur repugnare gratiae, et praedestinationi, et praescientiae Dei, ipsa libertas arbitrii quid sit nosse desidero, et utrum illam semper habeamus. Si enim libertas arbitrii est posse peccare et non peccare, sicut a quibusdam solet dici, et hoc semper habemus quomodo aliquando gratia indigemus? Si autem hoc non semper habemus, cur nobis imputatur peccatum, quando sine libero arbitrio peccamus?

MAG. Libertatem arbitrii non puto esse potentiam peccandi et non peccandi. Quippe si haec eius esset definitio, nec Deus, nec angeli, qui peccare nequeunt,
C liberum / haberent arbitrium: quod nefas est dicere.

DISC. Quid, si dicitur aliud esse liberum arbitrium Dei et angelorum bonorum, aliud nostrum?

490 B MAG. Quamvis / differat liberum arbitrium hominum a libero arbitrio Dei et angelorum bonorum definitio tamen huius libertatis in utrisque, secundum hoc nomen, eadem debet esse: licet enim animal differat ab animali sive substantialiter, sive accidentaliter, definitio tamen, secundum nomen animalis, omnibus animalibus est eadem. Quapropter talem oportet dare definitionem libertatis arbitrii, quae nec plus nec minus illa contineat.

Quoniam ergo liberum arbitrium divinum et bonorum angelorum peccare non potest, non pertinet ad definitionem libertatis arbitrii posse peccare. Denique nec libertas, nec pars libertatis est potestas peccandi. Quod ut plane intelligas, intende ad ea quae dicam.

DISC. Ad hoc sum hic.

C MAG. Quae tibi voluntas liberior videtur: illa, / quae sic vult et potest non peccare, ut nullatenus flecti valeat a non peccandi rectitudine, an illa quae aliquo modo flecti potest ad peccandum?

491 A DISC. Cur / non sit liberior illa, quae ad utrumque se habet, non video.

MAG. An non vides quoniam qui sic habet quod decet, et quod expedit, ut hoc amittere non queat liberior est quam ille, qui sic habet hoc ipsum, ut possit perdere, et ad hoc quod dedecet, et non expedit, valeat adduci?

DISC. Nulli dubium hoc esse puto.

MAG. Hoc quoque non minus indubitabile dices quia peccare semper dedecens et noxium est?

DISC. Nullus sanae mentis aliter sentit.

MAG. Liberior igitur est voluntas quae a rectitudine non peccandi declinare nequit, quam quae illam potest deserere.

DISC. Nihil mihi rationabilius asseri posse videtur.

MAG. An putas, quod additum minuit, et separatum auget libertatem, id aut libertatem esse, aut partem libertatis?

B DISC. Non hoc putare / possum.

MAG. Potestas ergo peccandi, quae addita voluntati minuit eius libertatem, et, si dematur, auget, nec libertas est, nec pars libertatis.

DISC. Nihil consequentius.

CAPUT II. ***Quod tamen angelus et homo peccaverunt per hanc potestatem, et per liberum arbitrium: et quamvis potuerint servire peccato, non tamen eis potuit dominari peccatum.***

MAG. Non ergo pertinet ad libertatem arbitrii, quod sic est extraneum a libertate.

DISC. Rationibus tuis nullatenus contradicere queo. Sed non parum me movet quia et angelica et nostra natura in principio habuit potestatem peccandi, quam si non habuisset, non peccasset: quare si per hanc
C potesta/tem, quae sic aliena est a libero arbitrio, peccavit utraque praedicta natura, quomodo dicemus eam peccasse per liberum arbitrium? At si per liberum arbitrium non peccavit, ex necessitate peccasse videtur. Nempe aut sponte, aut ex necessitate: nam si sponte peccavit, quomodo non per liberum arbitrium? Quare, si non per liberum arbitrium, utique ex necessitate peccasse videtur. Est et aliud, quod in hac peccandi potestate me movet. Qui enim peccare potest, servus potest esse peccati; quoniam *qui facit peccatum, servus est peccati* (Ioan. VIII, 34). Qui autem potest servus esse peccati, huic potest dominari peccatum: quomodo ergo libera facta fuit illa natura; aut cuiusmodi liberum
D arbitrium / illud erat, cui peccatum dominari poterat?

492A MAG. Et per potestatem peccandi, et sponte et per libe/rum arbitrium, et non ex necessitate, nostra et angelica natura primitus peccavit, et servire potuit peccato; et tamen non illi peccatum dominari poterat, unde illa non libera, aut eius arbitrium non liberum dici possit.

DISC. Opus habeo ut, quod dicis, aperias; quia clausum mihi est.

MAG. Per liberum arbitrium peccavit apostata angelus, sive primus homo, quia per suum arbitrium peccavit, quod sic liberum erat, ut nulla alia re cogi posset ad

peccandum; et ideo iuste reprehenditur, quia, cum hanc haberet arbitrii sui libertatem, non aliqua re cogente, non aliqua necessitate, sed sponte peccavit. Peccavit autem per arbitrium suum, quod erat liberum; sed non per hoc unde liberum erat, id est per potestatem, qua
B poterat non peccare, et pecca/to non servire; sed per potestatem quam habebat peccandi, qua nec ad non peccandi libertatem iuvabatur, nec ad peccandi servitutem cogebatur.

Quod autem consequi tibi videtur quia si potuit servus esse peccati, potuit ei dominari peccatum; et ideo nec illum, nec eius arbitrium liberum fuisse: non ita est. Etenim qui suae potestatis est ut non serviat, nec alienae potestatis est ut serviat, quamvis potestate sua servire possit; quandiu non illa quae est serviendi, sed illa quae est non serviendi, utitur potestate, nulla res potest illi dominari, ut serviat. Nam et si dives liber possit se facere servum pauperis: quandiu hoc non facit, nec ille nomen amittit libertatis, nec pauper illi dicitur posse dominari;
C aut si dicitur, improprie dicitur, quia hoc non / in eius, sed in alterius est potestate. Quamobrem nihil prohibet angelum et hominem ante peccatum liberos fuisse, aut liberum arbitrium habuisse.

CAPUT III. ***Quod*** **[r. Quomodo]** ***postquam se fecerunt servos peccati, liberum habuerunt arbitrium: et quid sit liberum arbitrium.***

DISC. Satisfecisti mihi, quia nihil certe hoc prohibet ante peccatum; sed postquam se fecerunt servos peccati, quomodo liberum arbitrium servare potuerunt?

MAG. Licet peccato se subdidissent, libertatem tamen arbitrii naturalem in se interimere nequiverunt; sed facere potuerunt ut iam non sine alia gratia, quam erat illa
D quam prius habuerant, / illa libertate uti non valeant.

DISC. Credo; sed intelligere desidero.

493A MAG. Consideremus primum cu/iusmodi arbitrii libertatem habebant ante peccatum quando certum est eos liberum arbitrium habuisse.

DISC. Hoc exspecto.

MAG. Ad quid tibi videntur illam habuisse libertatem arbitrii? An ad assequendum quod vellent; an ad volendum quod deberent, et quod illis velle expediret?

DISC. Ad volendum quod deberent, et quod expediret velle.

MAG. Ergo ad rectitudinem voluntatis habuerunt libertatem arbitrii: quandiu namque voluerunt quod debuerunt rectitudinem habuerunt voluntatis.

DISC. Ita est.

MAG. Dubium est adhuc, cum dicitur quia libertatem habuerunt ad rectitudinem voluntatis, si non addatur aliquid. Quaero igitur quomodo habebant illam libertatem ad rectitudinem voluntatis: an ad capiendum
B eam / sine datore, cum illam nondum haberent; an ad accipiendum nondum habitam, si daretur ut haberent; an ad deserendum quam acceperant, et per se resumendum desertam; an ad semper servandum acceptam

DISC. Ad capiendum rectitudinem sine datore non puto illos habuisse libertatem; quoniam nihil habere potuerunt quod non acceperunt. Ad accipiendum vero a datore, quam nondum habebant, ut eam haberent, non est dicendum eos habuisse libertatem; quia non est credendum eos factos sine recta voluntate, quamvis non negandum sit eos habuisse libertatem recipiendi eamdem rectitudinem, si eam desererent, et ab ipso primo datore illis redderetur: quod in hominibus saepe videmus, qui
C de iniustitia ad iustitiam superna gratia / reducuntur.

MAG. Verum est quod dicis eos posse recipere perditam rectitudinem, si reddatur: sed nos illam libertatem, quam

habuerunt antequam peccarent, quaerimus, cum sine dubio liberum habebant arbitrium non illam, qua nullus indigeret, si nunquam veritatem deseruisset?

DISC. Prosequar itaque **[r. igitur]**, et respondebo ad ea quae restant de iis quae interrogasti. Ad deserendum autem eandem rectitudinem, eos libertatem habuisse non est verum; quia deserere voluntatis rectitudinem est peccare, et potestatem peccandi, nec libertatem, nec partem esse libertatis supra monstrasti (cap. 1). Ad resumendum vero per se desertam rectitudinem
D libertatem non acceperunt: cum ad hoc rectitudo / illa data sit, ut nunquam desereretur. Ipsa namque potestas
494A resumendi desertam, generaret / negligentiam servandi habitam. Quapropter restat libertatem arbitrii datam esse rationali naturae ad servandam acceptam rectitudinem voluntatis.

MAG. Bene ad interrogata respondisti. Sed adhuc opus est ut consideremus propter quid illam rectitudinem servare debeat **[r. debebat]** rationalis natura: An propter ipsam rectitudinem an propter aliud?

DISC. Si non illa libertas data esset illi naturae, ut voluntatis rectitudinem propter ipsam servaret rectitudinem, non valeret ad iustitiam; quoniam constat iustitiam esse rectitudinem voluntatis propter se servatam: sed ad iustitiam prodesse arbitrii libertatem credimus. Quare indubitanter asserendum est rationalem naturam non eam accepisse, nisi ad servandam
B rectitudinem voluntatis propter ipsam recti/tudinem.

MAG. Ergo quoniam omnis libertas est potestas; illa libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem.

DISC. Non potest aliud esse.

MAG. Iam itaque **[r. ergo]** clarum est liberum arbitrium non esse aliud, quam arbitrium potens servare rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem.

DISC. Clarum utique est. Sed quandiu ipsam rectitudinem habuit, servare potuit quod habuit. Postquam autem illam deseruit, quomodo potest servare quod non habet? Absente ergo rectitudine, quae servari possit, non est liberum arbitrium, quod eam servare valeat: non enim servare valet quod non habet.

MAG. Etiamsi absit rectitudo voluntatis, non tamen rationalis natura minus habet quod suum est. Nullam
C namque / potestatem habemus, ut puto, quae sola sufficiat, sibi ad actum: et tamen, cum ea desunt sine quibus ad actum minime perducuntur nostrae potestates, non minus eas, quantum in nobis est, habere dicimur. Sicut nullum instrumentum solum sibi sufficit ad operandum; **[ad. et]** tamen, cum desunt illa sine quibus instrumento uti nequimus, instrumentum nos cuiuslibet operis habere sine falsitate fatemur. Quod ut in multis animadvertas, in uno tibi monstrabo. Nullus visum habens dicitur nullatenus posse videre montem.

DISC. Qui montem videre non potest, profecto nullum habet visum.

MAG. Habet ergo **[r. igitur]** potestatem et instrumentum videndi montem, qui visum habet: et tamen si mons
D abest, et dicis ei, Vide mon/tem, respondet tibi: Non possum, quia abest; si adesset, possem videre. Item: Si
495 A mons adesset, et / lux abesset; responderet se montem videre monenti, quia non posset absente luce; sed si lux adesset, tunc posset. Rursum: si visum habenti et mons et lux praesens est, et aliquid visui obstet, ut si quis illi oculos claudat, dicet se non posse videre montem: sed si nihil visui eius obsisteret, tunc sine dubio montem videndi potestatem haberet.

DISC. Totum hoc omnibus notum est.

MAG. Vides ergo quia potestas videndi aliquod corpus, alia est in vidente; alia in re videnda; alia in medio, id est neque in vidente, neque in videndo: et ea quae

est in medio, alia est in adiuvante; alia in non impediente, id est cum nihil quod impedire possit impedit.

DISC. Video plane.

MAG. Quatuor igitur istae potestates sunt, quarum si
B una quaelibet desit, aliae tres nec singulae, / nec omnes simul aliquid possunt efficere: nec tamen, absentibus aliis, negamus aut eum qui visum habet habere visum, aut **[r. vel]** instrumentum sive potestatem videndi; aut rem visibilem posse videri; aut lucem posse visum iuvare.

CAPUT IV. ***Quomodo potestatem habeant servandi rectitudinem, quam non habent.***

MAG. Quarta autem potestas improprie dicitur: quod enim solet impedire visum, non ob aliud dicitur dare potestatem videndi, cum non impedit, nisi quia non aufert. Potestas autem videndi lucem, nonnisi in tribus rebus est; quia tunc est idem, et quod videtur, et quod
C adiuvat. Nonne hoc omnibus est / notum?

DISC. Nulli utique est ignotum.

MAG. Si ergo **[r. igitur]**, absente re quae videri possit, in tenebris positi, et clausos sive ligatos oculos habentes, quantum ad nos pertinet, videndi quamlibet rem visibilem potestatem habemus; quid prohibet nos habere potestatem servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem, etiam absente ipsa rectitudine, quandiu et ratio in nobis est, qua eam valemus cognoscere; et voluntas, qua illam tenere possumus? Ex his enim constat praefata libertas arbitrii.

DISC. Satisfecisti intellectui meo, potestatem hanc servandi rectitudinem voluntatis rationali naturae
D semper inesse, atque hanc potestatem in primi / hominis
496 A et angelorum arbitrio liberam fuisse, quibus / invitis rectitudo voluntatis non poterat auferri.

CAPUT V. *Quod nulla tentatio cogat invitum peccare*

Sed nunc quomodo est humanae voluntatis arbitrium hac potestate liberum; cum saepe rectam habens homo voluntatem, ipsam rectitudinem invitus, cogente tentatione, deserat?

MAG. Nemo illam deserit, nisi volendo. Si ergo invitus dicitur nolens, nemo deserit illam invitus: ligari enim homo potest invitus, quia nolens potest ligari; torqueri potest invitus, quia nolens potest torqueri; occidi potest invitus, quia nolens potest occidi; velle autem non potest invitus, quia velle non potest, nolens velle; nam omnis volens ipsum suum velle vult.

B DISC. Quomodo ergo dicitur invitus mentiri, qui men/
titur ne occidatur: cum hoc nonnisi volens facit? Nam, sicut invitus mentitur, sic invitus vult mentiri; et qui invitus vult mentiri, nolens vult mentiri.

MAG. Ideo forsitan invitus mentiri dicitur; quia, cum sic vult veritatem ut non mentiatur nisi propter vitam, et vult mendacium, quia propter vitam; et non vult mendacium propter ipsum mendacium, quoniam vult veritatem: et ideo volens, et nolens mentitur. Alia namque est voluntas, qua volumus aliquid propter se, ut cum volumus salutem propter se; et alia, cum aliquid volumus propter aliud, ut cum volumus absinthium bibere propter salutem. Unde potest forsitan dici secundum has diversas voluntates, quia invitus, et non
C invitus / mentitur. Quapropter cum dicitur invitus mentiri, quia non id vult inquantum vult veritatem, non repugnat illi sententiae qua dico neminem invitum deserere rectitudinem voluntatis; quia mentiendo vult eam deserere propter vitam: secundum quam voluntatem non invitus eam deserit, sed volens; de qua voluntate nunc loquimur. De illa namque loquimur, qua vult mentiri propter vitam; non de illa, qua non vult mendacium propter se. Aut idcirco certe mentitur invitus, quia invitus aut occiditur, aut mentitur, id est

invitus est in hac angustia, ut ex necessitate unum horum quodlibet fiat: quamvis enim necesse sit illum aut occidi
D aut mentiri, / non tamen necesse est illum occidi, quia
497 A potest non / occidi, si mentitur; nec necesse est illum mentiri, quia potest non mentiri, si occiditur. Neutrum enim est determinate in necessitate; quia utrumlibet est in potestate. Ita quoque, licet invitus aut mentiatur, aut occidatur, non tamen ideo consequitur ut invitus mentiatur, aut ut invitus occidatur. Est et alia ratio, quam frequens habet usus, cur invitus et nolens et ex necessitate dicitur aliquis facere, quod tamen volens facit. Nam quod nonnisi difficile facere valemus, et ideo non facimus, dicimus hoc nos facere non posse, et ex **[om. ex]** necessitate nos, sive invitos, deserere: et quod sine difficultate dimittere nequimus, et idcirco facimus, hoc nos invitos, et nolentes, et ex necessitate facere
B asserimus. Hoc igitur modo, qui mentitur ne moria/tur, mentiri invitus et nolens dicitur, et ex necessitate, quia mendacium vitare non valet sine mortis difficultate. Sicut igitur qui mentitur propter vitam, improprie dicitur invitus mentiri, quoniam mentitur volens; ita non proprie dicitur invitus velle mentiri, quoniam hoc nonnisi volens vult. Nam sicut, cum mentitur, vult ipsum mentiri; sic, cum vult mentiri, vult ipsum velle.

DISC. Non possum negare quod dicis.

MAG. Quomodo ergo non est libera voluntas, quam aliena potestas sine suo assensu subiicere non potest?

DISC. Nonne simili ratione possumus dicere voluntatem equi esse liberam, quia non appetitui carnis servit, nisi volens?

C MAG. Non est hic similiter; in equo namque non ipsa / voluntas se subiicit, sed naturaliter subiecta semper necessitate appetitui carnis servit. In homine vero, quandiu ipsa voluntas recta est, nec servit, nec subiecta est cui non debet, nec ab ipsa rectitudine ulla vi aliena avertitur, nisi ipsa, cui non debet, volens consentiat:

quem consensum non naturaliter, nec ex necessitate sicut equus, sed ex se aperte videtur habere.

DISC. Satisfecisti huic obiectioni meae de voluntate equi. Redi ubi eramus.

MAG. An negabis omnem rem liberam esse ab ea re a qua cogi nisi volens, vel prohiberi non potest?

DISC. Non video quomodo negem.

MAG. Dic etiam quomodo superat recta voluntas, et quomodo superatur.

DISC. Velle ipsam rectitudinem perseveranter, est illi
D vincere; velle autem quod non debet, est illi vinci. /

MAG. Puto quia tentatio rectam voluntatem non nisi volentem, aut ab ipsa rectitudine prohibere, aut ad id, quod non debet, cogere potest: ut illam nolit, et istud velit.

498 A DISC. Nec hoc ulla ratione / falsum esse video.

MAG. Quis ergo potest voluntatem dicere non esse liberam ad servandam rectitudinem, et liberam a tentatione et peccato: si nulla tentatio potest illam, nisi volentem, avertere a rectitudine ad peccatum, id est ad volendum quod non debet? Cum ergo vincitur, non aliena vincitur potestate, sed sua.

DISC. Hoc monstrant ea quae dicta sunt.

MAG. Nonne vides ex his consequi quia nulla tentatio potest vincere rectam voluntatem? Nam, si potest, habet potestatem vincendi, et sua potestate vincit; sed hoc esse non potest, quoniam voluntas nonnisi sua vincitur potestate. Quare nullatenus potest tentatio vincere rectam voluntatem; et cum dicitur, improprie dicitur. Non enim aliud intelligitur, quam quia voluntas potest
B se subiicere tenta/tioni; sicut e converso, cum imbecillis dicitur posse vinci a forti, non sua potestate posse dicitur, sed aliena; quoniam non significatur aliud, nisi quia fortis habet potestatem vincendi imbecillem.

CAPUT VI. ***Quomodo sit nostra voluntas potens contra tentationes, licet videatur impotens.***

DISC. Quamvis sic omnia impugnantia voluntati nostrae subiicias, atque nullam tentationem illi dominari permittas, ut in nullo possim obviare assertionibus tuis; non tamen possum dissimulare quamdam impotentiam esse in eadem voluntate, quam fere omnes experimur, cum violentia tentationis superamur. Quapropter nisi
C illam potentiam quam / probas, et istam impotentiam quam sentimus, facias convenire: non potest animus meus ad quietem huius quaestionis pervenire.

MAG. Istam impotentiam voluntatis, quam dicis, in quo putas esse?

DISC. In eo quia non potest perseveranter rectitudini adhaerere.

MAG. Si per impotentiam non adhaeret, aliena vi avertitur a rectitudine.

DISC. Concedo.

MAG. Quae est haec vis?

DISC. Vis tentationis.

MAG. Haec vis non eam avertit a rectitudine, si ipsa non vult quod suggerit tentatio.

DISC. Ita est. Sed ipsa tentatio sua vi cogit eam velle quod suggerit.

MAG. Quomodo cogit eam velle? An ita ut possit quidem nolle, sed non sine gravi molestia; an ita ut nullatenus possit nolle?

DISC. Quamvis fateri me oporteat nos aliquando sic
D premi tentationibus, ut / sine difficultate non valeamus nolle quod suggerunt; non tamen possum dicere quod sic nos unquam opprimant, ut quod monent nullatenus nolle possimus.

499 A MAG. Nescio quomodo possit dici. Si enim vult / homo mentiri, ut non sustineat mortem et servet vitam ad tempus; quis dicet impossibile velle eum non mentiri, ut vitet aeternam mortem, et sine fine vivat? Quapropter iam dubitare non debes hanc impotentiam servandi rectitudinem, quam dicis in nostra voluntate cum tentationibus consentimus, non esse ex impossibilitate, sed ex difficultate. Frequenti namque usu dicimus nos non posse aliquid; non quia nobis est impossibile, sed quia illud sine difficultate non possumus. Haec autem difficultas non perimit libertatem voluntatis: impugnare namque potest invitam voluntatem, expugnare nequit invitam. Hoc itaque **[r. igitur]** modo, puto te posse videre quomodo conveniant potentia voluntatis, quam ratio
B veritatis asserit; et impotentia, quam humanitas / nostra sentit. Sicut enim difficultas nequaquam voluntatis interimit libertatem; ita illa impotentia, quam non ob aliud in voluntate dicimus esse, nisi quia non potest tenere suam rectitudinem sine difficultate, non aufert eidem voluntati perseverandi in rectitudine potestatem.

CAPUT VII. ***Quomodo voluntas*** **[om. voluntas]** ***fortior sit quam tentatio; etiam cum ab illa vincitur.***

DISC. Sicut nequaquam valeo quod probas negare; ita nullatenus queo voluntatem fortiorem esse tentatione, cum ab ea superatur, affirmare. Nam si voluntas servandi rectitudinem fortior esset quam tentationis impetus;
C fortius illa volendo quod tenet, / resisteret quam illa insisteret. Non enim aliunde scio me magis vel minus fortem habere voluntatem, nisi quia magis vel minus fortiter volo. Quapropter cum minus fortiter volo quod debeo, quam tentatio mihi suggerit quod non debeo; quomodo tentatio fortior non sit voluntate mea, non video.

MAG. Ut video, aequivocatio voluntatis te fallit.

DISC. Ipsam vellem aequivocationem cognoscere.

MAG. Sicut visus aequivoce dicitur; ita et voluntas. Vocamus enim visum, ipsum instrumentum videndi, id est radium procedentem per oculos, quo sentimus lucem et quae sunt in luce: et dicimus visum, opus instrumenti ipsius, quando illo utimur, id est visionem. Eodem modo dicitur voluntas, ipsum instrumentum volendi, quod est
D in anima, et quod con/vertimus ad volendum hoc vel illud; sicut visum ad videndum diversa convertimus: et
500 A dicitur voluntas, usus eius voluntatis, quae est instru/mentum volendi, sicut dicitur visus, usus eius visus, qui est instrumentum videndi. Sicut igitur visum, qui est instrumentum videndi, habemus etiam cum non videmus; visus autem, quod est opus eius, non est nisi cum videmus: ita voluntas, instrumentum scilicet volendi, semper est in anima, etiam cum non vult aliquid, velut cum dormit; voluntatem vero, quam dico usum sive opus eiusdem instrumenti, non habemus nisi quando volumus aliquid. Illa igitur voluntas, quam voco instrumentum volendi, una et eadem semper est, quidquid velimus. Illa vero, quae opus eius est, tam multiplex est, quam multa et quam saepe volumus; quemadmodum visus, quem etiam in tenebris vel clausis oculis habemus, semper idem est, quidquid videamus. Visus autem, id est opus
B eius, qui et visio nominatur, tam numerosus / est quam numerosa, et quam numerose videmus.

DISC. Plane video, et amo hanc voluntatis discretionem: et iam mihi videor videre, quam ex eius ignorantia patiebar, deceptionem; sed tamen tu prosequere quod incoepisti.

MAG. Cum ergo videas duas voluntates esse, instrumentum scilicet volendi, et opus eius, in qua harum duarum intelligis fortitudinem constare volendi?

DISC. In illa quae est instrumentum volendi.

MAG. Si ergo scias virum ita fortem, ut eo tenente taurum indomitum, taurus non possit se movere: et videas eumdem virum ita tenentem arietem, ut ipse aries sese de manibus eius excutiat, putabisne illum minus fortem in tenendo arietem quam in tenendo taurum?

C DISC. / Illum quidem non dissimiliter fortem in utroque illo opere iudicabo, sed eum sua fortitudine non aequaliter uti fatebor: fortius enim operatur in tauro, quam in ariete. Sed ille fortis est, quia fortitudinem habet; actio vero eius fortis dicitur quia fortiter fit.

MAG. Sic intellige voluntatem, quam voco instrumentum volendi, inseparabilem et nulla alia vi superabilem fortitudinem habere: qua aliquando magis, aliquando minus utitur in volendo. Unde quod fortius vult nullatenus deserit, oblato eo quod minus fortiter vult: et cum offertur quod vult fortius, statim dimittit quod non pariter vult: et tune voluntas, quam dicere possumus actionem instrumenti huius; quoniam agit opus suum,
D cum aliquid vult; tunc, inquam, voluntas / actio magis vel minus fortis dicitur, quoniam magis vel minus fortiter fit.

DISC. Aperta iam mihi esse, quae explicas, necesse est ut fatear.

MAG. Vides igitur quia, cum homo habitam
501 A rectitudinem voluntatis / aliqua ingruente deserit tentatione, nulla vi aliena abstrahitur; sed ipsa convertit se ad id quod fortius vult.

CAPUT VIII. *Quod nec Deus potest auferre voluntatis rectitudinem.*

DISC. Nunquid vel Deus potest illi auferre rectitudinem?

MAG. Vide quomodo non possit. Totam quidem substantiam, quam de nihilo fecit, potest redigere in

nihilum; a voluntate vero habente rectitudinem, non valet illam separare.

DISC. Huius tuae mihi inauditae assertionis multum a te rationem exspecto.

MAG. Nos loquimur de illa voluntatis rectitudine, qua iusta dicitur voluntas, id est quae propter se servatur. Nulla autem est iusta voluntas, nisi quae vult quod Deus vult eam **[r. illam]** velle.

B DISC. Quae hoc / non vult, plane iniusta est.

MAG. Servare itaque **[r. igitur]** rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem, est unicuique eam servanti velle quod Deus vult illum velle.

DISC. Sic oportet fateri.

MAG. Si Deus separat hanc rectitudinem ab alicuius voluntate, aut volens facit hoc, aut nolens.

DISC. Nolens non potest.

MAG. Si itaque **[r. ergo]** aufert alicuius voluntati praefatam rectitudinem vult quod facit.

DISC. Absque dubio vult.

MAG. Utique ab cuius voluntate vult separare eamdem rectitudinem, non vult eum rectitudinem servare voluntatis propter ipsam rectitudinem.

DISC. Sic sequitur.

MAG. Sed iam positum est servare hoc modo rectitudinem voluntatis esse omni servanti velle quod
C Deus vult / illum velle.

DISC. Si positum non esset, ita tamen esset.

MAG. Ergo si Deus saepe fatam rectitudinem tollit ab aliquo, non vult eum velle quod vult eum velle.

DISC. Nihil consequentius, et nihil impossibilius.

MAG. Igitur nihil magis impossibile, quam Deum rectitudinem voluntatis auferre. Quod tamen facere dicitur, quando non facit ut eadem rectitudo non deseratur. Porro diabolus, vel tentatio, ideo dicitur hoc facere, sive voluntatem ipsam vincere, et a rectitudine, quam tenet abstrahere; quoniam nisi permitteret ei aliquid aut minaretur auferre, quod magis quam ipsam rectitudinem vult; nullatenus ipsa se ab illa, quam aliquatenus vult, averteret.

DISC. Sic planum videtur mihi quod dicis, ut nihil con-
D tra posse dici existimem. /

CAPUT IX. *Quod nihil sit liberius recta voluntate.*

502 A MAG. Cernis itaque nihil liberius recta voluntate, / cui nulla vis aliena potest suam auferre rectitudinem. Nempe si dicimus quia, cum aliquis vult mentiri ne perdat vitam aut salutem, cogitur deserere timore mortis, aut tormentis veritatem: non est verum. Non enim cogitur magis velle vitam quam veritatem; sed quoniam vi aliena prohibetur utramque servare simul, ipsa eligit quod mavult, sponte utique, et non invita; quamvis in necessitate utramlibet deserendi posita sit non sponte, sed invita. Non enim minus fortis est ad volendum veritatem, quam ad volendum salutem; sed fortius vult salutem. Nam, si praesentem videret gloriam aeternam, quam statim post servatam veritatem assequeretur, et inferni tormenta, quibus post mendacium sine mora
B traderetur; procul dubio mox virium sufficientiam / ad servandum veritatem habere cerneretur.

DISC. Aperte hoc videtur, cum maiores vires exhiberet ad volendum salutem aeternam propter se, et veritatem propter praemium, quam ad salutem temporalem servandum.

CAPUT X. ***Quomodo peccans sit servus peccati; et quod maius miraculum sit, cum Deus reddit rectitudinem illam deserenti, quam cum mortuo reddit vitam.***

MAG. Semper itaque **[r. igitur]** habet rationalis natura liberum arbitrium; quia semper habet potestatem servandi rectitudinem voluntatis, propter ipsam rectitudinem, quamvis aliquando cum difficultate. Sed, cum libera
C voluntas deserit rectitudinem, per diffi/cultatem servandi; utique post servit peccato, per impossibilitatem per se recuperandi. Si ergo fit *spiritus vadens, et non rediens* (Psal. LXXVII, 39), quoniam *qui facit peccatum, servus est peccati* (Ioan. VIII, 34). Quippe, sicut nulla voluntas, antequam haberet rectitudinem, potuit eam, Deo non dante, capere; ita cum deserit acceptam, non potest eam nisi Deo reddente recipere. Et maius miraculum existimo, cum Deus voluntati desertam reddit rectitudinem, quam cum mortuo reddit vitam amissam. Corpus enim necessitate moriendo non peccat, ut vitam nunquam recipiat; voluntas vero per se rectitudinem deserendo, meretur ut illa semper indigeat. Et si quis sponte sibi mortem infert, non aufert sibi quod nunquam erat amissurus; qui vero
D voluntatis re/ctitudinem deserit, hoc abicit quod ex debito semper erat servaturus.

DISC. Verum valde video quod dicis de servitute, qua
503 A servus sit **[r. fit]** peccati, / qui facit peccatum; et de impossibilitate recuperandi desertam rectitudinem, nisi ab eo, a quo prius data erat reddatur; et ut illam semper teneant indesinenter, considerandum est omnibus quibus datur.

CAPUT XI. ***Quod ista servitus non auferat libertatem arbitrii.***

Sed hac sententia multum repressisti exsultationem meam, quia **[ad. me]** iam putabam esse securum hominem semper habere libertatem arbitrii. Quare ipsam

servitutem exponi mihi postulo, ne forte libertati praefatae repugnare videatur. Utraque enim, scilicet haec libertas et servitus, est in voluntate, secundum quam liber aut servus est homo. Si ergo servus **[ad. est]**, quomodo liber? Aut si liber, quomodo servus?

B MAG. Si bene discernas; quando non / habet praefatam rectitudinem, sine repugnantia et servus est, et liber. Nunquam enim est eius potestatis rectitudinem capere, cum non habet; sed semper est eius potestatis servare, cum habet. Per hoc, quia redire non potest a peccato, servus est; et **[om. et]** per hoc, quia abstrahi non potest a rectitudine, liber est. Sed a peccato et **[ad. ab]** eius servitute, non nisi per alium potest reverti; a rectitudine vero, non nisi per se potest averti, et a libertate sua nec per se, nec per alium potest privari. Semper enim naturaliter liber est ad servandam **[r. servandum]** rectitudinem, si eam habet: etiam quando, quam servet, non habet.

DISC. Sufficit mihi haec huius libertatis et servitutis, ut
C in eodem homine possint esse, simul facta / concordia.

CAPUT XII. ***Cur, cum homo non habet rectitudinem, magis dicitur liber; quia, cum habet, non potest ei auferri: quam, cum eam habet, servus; quia, cum non habet, non potest per se eam recuperare.***

Sed multum nosse desidero cur quando non habet rectitudinem, magis dicitur liber; quia non potest ei ab alio auferri, cum habet, quam cum rectitudinem habet, servus; quoniam eam non potest recuperare per se, cum non habet. Per hoc enim quia redire non potest a peccato, servus est: per hoc quod **[r. quia]** abstrahi non potest a rectitudine, liber est, et, sicut nunquam abstrahi potest, si habet, ita nunquam potest redire, si non habet.
504 A Quapropter, sic/ut semper habet illam libertatem; ita semper habere videtur illam servitutem.

MAG. Ista servitus non est nisi impotentia non peccandi. Sive enim dicamus eam impotentiam esse redeundi ad rectitudinem sive impotentiam recuperandi, aut iterum habendi rectitudinem: non ob aliud est homo servus peccati, nisi quoniam per hoc quia nequit redire ad rectitudinem, aut recuperare, aut habere illam, non potest non peccare. Cum autem habet eamdem rectitudinem, non habet impotentiam non peccandi. Quare quando habet rectitudinem illam, non est servus peccati. Potestatem autem servandi rectitudinem semper habet, et cum rectitudinem habet, et cum non habet; et ideo semper est liber. Quod autem quaeris cur quando
B non habet / rectitudinem, magis dicitur liber idcirco quoniam ab alio non ei potest auferri, quando habet: quam tunc servus, cum habet rectitudinem, ideo quia non potest eam recuperare per se, quando non habet: tale est, ac si quaeras cur homo cum sol abest magis dicitur habere potestatem videndi solem, propter hoc quia intueri illum potest, cum adest, quam dicitur cum sol adest, habere impotentiam videndi solem, quoniam quando abest non potest eum facere sibi praesentem. Sicut enim etiam quando sol abest, habemus in nobis visum quo illum videmus, cum adest; sic etiam quando voluntatis rectitudo nobis deest, habemus tamen in nobis
C aptitudinem intelligendi et volendi, qua eam pos/sumus servare propter se, cum eam habemus. Et, sicut quando nobis nihil deest ad videndum solem, nisi praesentia eius, tunc solummodo non habemus illam potestatem, quam nobis facit eius praesentia; sic tantummodo quando nobis illa rectitudo deest, tunc habemus illam impotentiam, quam fecit nobis eius absentia. Semper igitur homo habet arbitrii libertatem, sed non semper servus est peccati; sed quando non habet rectam voluntatem.

DISC. Si intente cogitassem quae supra dicta sunt (cap. 3), quando videndi potestatem in quatuor potestates distribuisti, non hic dubitassem: quare fateor culpam huius dubitationis meae.

MAG. Parcam tibi nunc, si deinceps ea quae dicimus sic praesentia, cum opus erit, habueris; ut ea nobis necesse
505 A non sit / repetere.

DISC. Gratam habeo tuam indulgentiam. Sed ne mireris, si ea quae non consuevi cogitare, non sunt mihi propter unam auditionem semper omnia ad intuendum in corde praesentia.

CAPUT XIII. ***Quod potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem, sit perfecta diffinitio libertatis arbitrii.***

MAG. Dic adhuc si quid in diffinitione libertatis arbitrii, quam fecimus, dubitas? **[In Cap XII. MAG ... dubitas.]**

DISC. Unum est, quod adhuc me aliquantulum in ea sollicitat. Nam saepe habemus potestatem servandi aliquid; quae tamen libera non est, ut aliena vi impediri non possit. Quamobrem, cum dicis quia libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter
B ipsam re/ctitudinem, vide ne forte addendum sit, quod illam potestatem tam liberam designet esse, ut nulla vi superari possit.

MAG. Si potestas servandi rectitudinem voluntatis, propter ipsam rectitudinem, aliquando inveniri posset absque illa quam perspeximus libertate, expediret ut quod dicis adderetur: sed cum dicta diffinitio sic perfecta sit ex genere et differentiis, ut nec minus aliquid claudat, nec plus quam illa quam quaerimus libertas, nihil illi addendum, aut demendum intelligi potest. Est enim potestas, libertatis genus. Quod autem additum est, servandi, separat eam ab omni potestate quae non est servandi, sicut est potestas ridendi aut ambulandi.
C Addendo vero, rectitudinem, secrevimus eam a / potestate servandi aurum, et quidquid non est rectitudo. Per additamentum, voluntatis, segregatur a potestate servandi rectitudinem aliarum rerum, ut virgae, aut

opinionis. Per hoc autem quod dictum est, propter rectitudinem ipsam, dividitur a potestate servandi rectitudinem voluntatis propter aliud, ut cum servatur propter pecuniam, aut naturaliter. Servat enim naturaliter canis rectitudinem voluntatis, cum amat catulos suos, aut dominum suum sibi benefacientem.
506 A Quoniam igitur nihil est in hac diffi/nitione, quod non sit necessarium ad concludendam libertatem arbitrii rationalis voluntatis, et ad alia excludenda, **[ad. et]** sufficienter illa includitur, et alia excluduntur: nec abundans utique, nec indigens est haec nostra diffinitio. Itane tibi videtur?

DISC. Mihi utique perfecta videtur.

MAG. Dic ergo, si quid vis amplius de libertate hac, propter quam imputatur illam habenti, sive faciat bonum, sive **[ad. faciat]** malum. De hac enim sola nunc noster est sermo.

CAPUT XIV. *Divisio eiusdem libertatis.*

DISC. Restat nunc ut dividas eamdem libertatem. Quamvis enim, secundum hanc definitionem, communis sit omni rationali naturae; multum tamen differt illa
B quae Dei est, ab illis quae rationalis crea/turae sunt; et illae ab invicem.

MAG. Libertas arbitrii alia est a se, quae nec facta est, nec ab alio accepta, quae est solius Dei; alia a Deo facta et accepta, quae est angelorum et hominum. Facta autem sive accepta, alia est habens rectitudinem quam servet; alia carens. Habens, alia tenet, sepaparabiliter; alia inseparabiliter. Illa quidem quae separabiliter tenet, fuit angelorum omnium, antequam boni confirmarentur et mali caderent; et est omnium hominum ante mortem, qui habent rectitudinem eamdem. Quae vero tenet inseparabiliter, est electorum angelorum et hominum. Sed angelorum electorum **[om. electorum]**, post ruinam

reproborum; et hominum, post mortem suam. Illa autem
C quae caret / rectitudine: alia caret recuperabiliter, alia irrecuperabiliter. Quae recuperabiliter caret, est tantum in hac vita omnium hominum illa carentium, quamvis illam multi non recuperent. Quae autem irrecuperabiliter caret, est reproborum hominum et angelorum, sed angelorum post ruinam, et hominum post hanc vitam.

DISC. De diffinitione et **[ad. de]** divisione libertatis huius, Deo annuente, sic mihi satisfecisti ut nihil queam invenire quod necesse habeam de illis interrogare.

ANSELMO DE CANTERBURY
TRATADO SOBRE LA LIBERTAD DEL ALBEDRÍO

489 B **CAPÍTULO I.** ***El poder de pecar no pertenece a la libertad del albedrío.***

Discípulo: Puesto que el libre albedrío parece oponerse a la gracia, a la predestinación y a la presciencia de Dios, deseo saber qué es esta libertad del albedrío y si siempre la tenemos. En efecto, si la libertad del albedrío es el "poder pecar y no pecar", así como suele ser dicho por algunos, y si siempre tenemos esto, ¿cómo es que algunas veces requerimos de la gracia? Pero si no siempre lo tenemos, ¿por qué se nos imputa pecado cuando pecamos sin libre albedrío?

Maestro: No pienso que la libertad del albedrío sea el poder de pecar y de no pecar, pues si ésta fuese su definición, ni Dios ni los ángeles, quienes no están en ca-
C pacidad de pecar, /tendrían libre albedrío, lo que es impío decir.

D. ¿Qué sucede si se dice que uno es el libre albedrío de Dios y de los ángeles buenos, y otro el nuestro?

490 B M. Aunque / el libre albedrío de los hombres difiera del libre albedrío de Dios y de los ángeles buenos, no obstante la definición de esta libertad debe ser la misma según este nombre en uno y otro caso. En efecto, aunque un animal difiera de otro animal, o bien sustancial o bien accidentalmente, sin embargo la definición, se-

gún el nombre de animal, es la misma para todos los animales, por lo cual conviene dar una definición tal de la libertad del albedrío que no contenga ni más ni menos que aquella [libertad]. Por lo tanto, ya que el libre albedrío divino y el de los ángeles buenos no puede pecar, "poder pecar" no pertenece a la definición de la libertad del albedrío. De ahí que ni la libertad ni parte de la libertad sea el poder de pecar. Para que comprendas esto claramente, atiende a lo que diré.

D. Para eso estoy aquí.

C M. ¿Cuál voluntad te parece más libre: la / que quiere y puede no pecar, de tal modo que de ninguna manera tenga el poder de moverse de la rectitud de no pecar, o aquella que de algún modo puede moverse a pecar?

491 A D. No veo por qué / no es más libre aquella que se tiene para ambas.

M. ¿Acaso no ves que aquel que tiene lo que le conviene y lo que le es ventajoso, de tal manera que no es capaz de perderlo, es más libre que aquel que tiene esto mismo, de tal manera que puede perderlo y puede ser llevado a lo que no le conviene y no le es ventajoso?

D. Pienso que nadie lo duda.

M. También dirás que no es menos indudable que pecar es siempre indecoroso y nocivo.

D. Nadie de sano entendimiento considera otra cosa.

M. Por lo tanto, es más libre la voluntad que no es capaz de apartarse de la rectitud de no pecar, que aquella que puede abandonarla.

D. Me parece que nada más razonable puede afirmarse.

M. ¿Acaso piensas que lo que añadido a la libertad la disminuye y separado la aumenta, es o la libertad o parte de la libertad?

B D. No puedo / pensarlo.

M. Por lo tanto, el poder de pecar, que añadido a la voluntad disminuye su libertad, y que si se quita la aumenta, ni es la libertad ni parte de la libertad.

D. Nada más consecuente.

CAPÍTULO II. ***Sin embargo, el ángel y el hombre pecaron por este poder y por el libre albedrío, y aunque pudieron ser esclavos del pecado, sin embargo el pecado no pudo dominarlos.***

M. Por lo tanto, no pertenece a la libertad del albedrío lo que de este modo es ajeno a la libertad.

D. De ningún modo puedo oponerme a tus argumentos, mas no poco me inquieta que tanto la naturaleza angélica como la nuestra tuvieron en un principio el poder de pecar, [poder] que si no hubiesen tenido no
C hubiesen pecado. Por lo cual, si a causa de este poder, / que es de tal modo ajeno al libre albedrío, pecó cada una de las naturalezas ya mencionadas, ¿de qué modo diremos que pecaron por el libre albedrío? Pero si no pecaron por el libre albedrío, parece que pecaron por necesidad. Por cierto, o bien espontáneamente o bien por necesidad. En efecto, si pecaron espontáneamente: ¿de qué modo no por el libre albedrío? Por lo cual si no por el libre albedrío, en tal caso parece que pecaron por necesidad. Hay también otra cosa que me inquieta en relación con este poder de pecar. En efecto, quien puede pecar, puede ser esclavo del pecado, puesto que "quien comete pecado, es esclavo del pecado". Sin embargo, quien puede ser esclavo del pecado, a éste el pecado lo puede dominar. Por lo tanto, ¿de qué modo fue hecha libre aquella naturaleza, o de qué modo era
D libre el albedrío / que el pecado podía dominar?

M. Por el poder de pecar tanto espontáneamente, como
492A por el libre / albedrío y no por necesidad pecaron nuestra naturaleza y la angélica originalmente y pudieron

ser esclavas del pecado; y sin embargo, el pecado no pudo dominarlas de tal modo que se pueda decir que aquellas naturalezas no eran libres o que su albedrío no era libre.

D. Necesito que me expliques lo que dices, pues me es confuso.

M. Por el libre albedrío pecó el ángel apóstata así como el primer hombre, porque pecaron por su albedrío que era de tal modo libre que por ninguna otra cosa podían ser forzados a pecar. Y por esto fueron castigados justamente, porque teniendo esta libertad de su albedrío pecaron, no forzados por cosa alguna, ni por necesidad alguna, sino espontáneamente. Sin embargo, pecaron por su albedrío que era libre; pero no por esto, por lo que era libre, esto es, por el poder por el que podían no
B pecar y / no ser esclavos del pecado, sino por el poder que tenían de pecar, que ni le era útil a la libertad de no pecar, ni los forzaba a la esclavitud de pecar. Sin embargo, lo que a ti te parece que se sigue no es así: que si pudieron ser esclavos del pecado, pudo el pecado dominarlos y, por esto, ni aquellos ni su libre albedrío fueron libres. En efecto, quien tiene en su poder el no ser esclavo, y no está sujeto a otro poder de tal manera que sea esclavo, aunque por su poder pueda ser esclavo, mientras no haga uso de su poder que es para ser esclavo sino de aquel que es para no ser esclavo, ninguna cosa puede dominarlo para que sea esclavo. En efecto, también en este caso, si un hombre rico libre puede hacerse esclavo de un pobre, mientras no lo haga, ni aquél pierde la condición de libertad, ni se dice que el pobre puede dominarlo; o si se dice, se dice impro-
C piamente, porque esto no / está en su poder sino en el del otro. Razón por la cual nada prohíbe al ángel y al hombre haber sido libres antes del pecado o haber tenido libre albedrío.

CAPÍTULO III. ***De qué modo después de que se hicieron esclavos del pecado tuvieron libre albedrío; y qué es el libre albedrío.***

D. Me has satisfecho porque ciertamente nada prohíbe esto antes del pecado; pero después de que se hicieron esclavos del pecado, ¿de qué modo pudieron conservar el libre albedrío?

M. Aunque se hubiesen sometido al pecado, sin embargo no fueron capaces de abolir en ellos la libertad natural del albedrío, pero pudieron obrar de tal manera que
D ya no pueden hacer uso de / aquella libertad, no sin otra gracia que la que habían tenido primero.

D. Lo creo, pero deseo entender.

493A M. En primer lugar, consideremos de qué / modo tenían libertad del albedrío antes del pecado, ya que es cierto que tuvieron libre albedrío.

D. Estoy a la expectativa.

M. Para qué te parece que tuvieron aquella libertad del albedrío: ¿acaso para alcanzar lo que querían o para querer lo que debían y lo que les era conveniente querer?

D. Para querer lo que debían y lo que les era conveniente querer.

M. Por lo tanto, tuvieron la libertad del albedrío para la rectitud de la voluntad. Mientras quisieron lo que debieron, efectivamente tuvieron la rectitud de la voluntad.

D. Así es.

M. Todavía hay una duda cuando se dice que tuvieron libertad para la rectitud de la voluntad, a menos que se añada algo. Por consiguiente, pregunto de qué modo tenían aquella libertad para la rectitud de la voluntad,
B ¿acaso para tomarla / sin dador cuando aún no la te-

nían; o para recibirla cuando aún no se tenía para que la tuvieran si se les diese; o acaso para abandonar la que habían recibido y para recobrar por sí mismos la abandonada; o acaso para conservar siempre la recibida?

D. No pienso que ellos tuvieran la libertad para tomar la rectitud sin dador, puesto que no pudieron tener nada que no hubiesen recibido. Pero para recibir del dador la [libertad] que aún no tenían, para que la tuviesen, no hay que decir que ellos habían tenido libertad, porque no hay que creer que habían sido hechos sin recta voluntad. Aunque no hay que negar que ellos tendrían la libertad de recobrar esta rectitud si la abandonaran, y si les fuese devuelta por el mismo primer dador. Lo que vemos muchas veces en los hombres, quienes son lleva-
C dos de la injusticia a la justicia por la gracia celestial. /

M. Es verdad lo que dices, que ellos pueden recobrar la rectitud perdida si se les devuelve; pero preguntamos por aquella libertad, la que tuvieron antes de que pecaran, cuando sin duda tenían libre albedrío, no por aquella de la que ninguno carecía, si nunca hubiera abandonado la verdad.

D. Por lo tanto, proseguiré y responderé a lo que resta de lo que me interrogaste. Sin embargo, para abandonar la misma rectitud no es cierto que ellos tuvieron libertad, puesto que abandonar la rectitud de la voluntad es pecar y más arriba mostraste que el poder de pecar ni es la libertad ni parte de la libertad. Pero para recobrar por sí mismos la rectitud abandonada no reci-
D bieron la libertad, puesto que aquella rectitud / fue dada para que nunca fuera abandonada. Y, en efecto, el poder
494A mismo de recobrar la [rectitud] abandonada generaría / negligencia de conservar la tenida. Por lo que resulta que la libertad del albedrío haya sido dada a la criatura racional para conservar la rectitud de la voluntad recibida.

M. Has respondido bien a los interrogantes, pero todavía es necesario que consideremos por qué la naturaleza racional debía conservar aquella rectitud: o bien por la rectitud misma, o bien por otra cosa.

D. Si aquella libertad no hubiese sido dada a aquella naturaleza para que conservara la rectitud de la voluntad por la rectitud misma, no convendría a la justicia, puesto que consta que la justicia es la rectitud de la voluntad conservada por sí misma. Sin embargo, creemos que la libertad del albedrío es útil para la justicia. Por lo que sin duda debe afirmarse que la naturaleza racional no la recibió más que para conservar la recti-
B tud de la voluntad por la rectitud misma. /

M. Por lo tanto, puesto que toda libertad es poder, aquella libertad del albedrío es el poder de conservar la rectitud de la voluntad por la rectitud misma.

D. No puede ser otra cosa.

M. Por lo tanto, ya está claro que el libre albedrío no es otra cosa que el albedrío que es capaz de conservar la rectitud de la voluntad por la rectitud misma.

D. Ciertamente es claro. Pero mientras tuvo esta rectitud, pudo conservar lo que tuvo. Sin embargo, después de que la abandonó, ¿cómo puede conservar lo que no tiene? Por lo tanto, al estar ausente la rectitud que puede ser conservada, no hay libre albedrío que tenga la capacidad de conservarla. En efecto, no tiene la capacidad de conservar lo que no tiene.

M. Aun si la rectitud de la voluntad está ausente, no obstante, la naturaleza racional no tiene menos que lo
C que le es propio. Y en efecto, no tenemos ningún / poder, según creo, que sólo se baste a sí mismo para actuar; y sin embargo, cuando nos faltan aquellas cosas sin las cuales nuestros poderes de ninguna manera son llevados plenamente a actuar, no menos se dice que los tenemos en cuanto atañe a nosotros. Así como ningún

instrumento se basta a sí mismo para funcionar y, sin embargo, cuando faltan aquellas cosas sin las cuales no estamos en capacidad de utilizar el instrumento, reconocemos sin falsedad que tenemos el instrumento para el trabajo que sea. Para que adviertas esto en muchos casos te lo mostraré en uno: de ninguna manera se dice que nadie que tenga visión no pueda ver una montaña.

D. Quien no puede ver una montaña, ciertamente no tiene ninguna visión.

M. Por lo tanto, quien tiene visión tiene el poder y el instrumento de ver una montaña. Y sin embargo, si no
D hay montaña y le dices: "ve la montaña", / te responde-
rá: "no puedo porque no la hay; si la hubiera podría
495 A verla". Igualmente, si hubiera montaña y / no hubiese luz, respondería al que pregunta que no puede ver la montaña porque la luz está ausente, pero que si hubiese luz, entonces, podría. Por el contrario, si tanto la montaña como la luz están presentes para quien tiene visión y algo le obstaculizara la visión, por ejemplo, como si alguien le tapara los ojos, dirá que no puede ver la montaña. Pero si nada obstaculizara su visión, entonces, sin duda tendría el poder de ver la montaña.

D. Todo esto es conocido por todos.

M. ¿Te das cuenta, por lo tanto, que el poder de ver cierto cuerpo es una cosa en el que ve, otra en lo que ha de ser visto, otra en el medio, esto es ni en el que ve ni en lo que ha de ser visto; y que el poder que se da en el medio, es uno en el medio que ayuda, otro en el que no impide, esto es cuando nada que puede impedir impide?

D. Lo veo claramente.

M. Por lo tanto, hay estos cuatro poderes, de los cuales
B si uno cualquiera falta, los otros tres, / ni singularmente
ni todos a la vez, pueden lograr algo. Sin embargo, al estar ausentes los otros, no negamos que aquél que tie-

ne la visión tenga la visión o el instrumento o el poder de ver, o que la cosa visible pueda ser vista o que la luz pueda ayudar a la visión.

CAPÍTULO IV. *De qué modo tienen el poder de conservar la rectitud que no tienen.*

M. Sin embargo, el cuarto es llamado impropiamente "poder". En efecto, lo que suele impedir la visión se dice que da el poder de ver cuando no la impide, no por otra cosa sino porque no lo quita [el poder de ver]. Sin embargo, el poder de ver la luz no se da sino en tres cosas, por lo que entonces es lo mismo tanto lo que se
C ve como lo que lo permite. ¿Acaso no es / evidente para todos?

D. Ciertamente nadie lo ignora.

M. Por lo tanto, si al estar ausente una cosa que podría ser vista, estando en la oscuridad y teniendo los ojos cerrados o vendados, en cuanto a nosotros corresponde tenemos el poder de ver cualquier cosa visible, [entonces] ¿qué nos impide tener el poder de conservar la rectitud de la voluntad por la rectitud misma incluso en ausencia de esta rectitud, mientras que haya en nosotros tanto la razón, por la cual tenemos la capacidad de conocerla, como la voluntad, por la cual podemos tenerla? En efecto, la libertad del albedrío antes mencionada consta de éstas.

D. Has satisfecho mi entendimiento en relación con que este poder de conservar la rectitud de la voluntad es inherente siempre a la naturaleza racional y en relación
D con que este poder fue libre en el albedrío del primer /
496 A hombre y de los ángeles a quienes / siendo forzados, no podía quitárseles la rectitud de la voluntad.

CAPÍTULO V. ***Ninguna tentación obliga forzosamente a pecar.***

D. Pero entonces, ¿de qué modo es libre el albedrío de la voluntad humana por este poder, cuando a menudo el hombre que tiene recta voluntad abandona esta rectitud forzado por la tentación que obliga?

M. Nadie la abandona, sino queriendo. Por lo tanto, si del que es forzado se dice que no quiere, nadie la abandona siendo forzado. En efecto, un hombre puede ser atado siendo forzado porque puede ser atado no queriéndolo; puede ser torturado siendo forzado porque puede ser torturado no queriéndolo; puede ser asesinado siendo forzado porque puede ser asesinado no queriéndolo; sin embargo, no puede querer siendo forzado porque no puede querer no queriendo querer. En efecto, todo el que quiere, quiere su querer mismo.

D. Por lo tanto, ¿de qué modo se dice que siendo for-
B zado miente quien miente / para no ser asesinado, cuando no hace esto sino queriéndolo? En efecto, así como siendo forzado miente, así siendo forzado quiere mentir. Y quien siendo forzado quiere mentir, no queriendo quiere mentir.

M. Tal vez por esto se dice que miente siendo forzado, porque cuando quiere la verdad, de tal modo que no mienta sino por la vida, entonces tanto quiere la mentira por la vida, como no quiere la mentira por la mentira misma, puesto que quiere la verdad; y por esto, queriendo y no queriendo, miente. En efecto, una cosa es la voluntad por la que queremos algo por sí mismo, como cuando queremos la salud por sí misma, y otra, cuando queremos algo por otra cosa, como cuando queremos beber ajenjo por la salud. De donde tal vez puede decirse, según estas diversas voluntades, que siendo forza-
C do y no forzado / miente. Por lo cual, cuando se dice que siendo forzado miente, porque no quiere aquello, en la medida en que quiere la verdad, entonces no se

opone a aquella afirmación en la que digo que nadie siendo forzado abandona la rectitud de la voluntad; puesto que al mentir quiere abandonarla por la vida, voluntad según la cual no siendo forzado sino queriendo la abandona, voluntad de la que ahora hablamos. Y en efecto, hablamos de aquella que quiere mentir por la vida, no de aquella que no quiere la mentira por sí misma. O por esta razón ciertamente siendo forzado miente, porque siendo forzado o bien es asesinado o bien miente, esto es: siendo forzado está en esta sin salida de tal manera que por necesidad suceda una cualquiera de estas [alternativas]. En efecto, aunque sea
D necesario que sea asesinado o que mienta, / sin embargo, no es necesario que sea asesinado, porque puede
497 A no / ser asesinado si miente; ni es necesario que mienta, porque puede no mentir si es asesinado. En efecto, ni una ni otra alternativa se da determinantemente en lo necesario porque una y otra se dan en lo posible. De este modo también, aunque siendo forzado o mienta o sea asesinado, sin embargo, no por esto se sigue que siendo forzado mienta o que siendo forzado sea asesinado. También hay otra razón que con frecuencia se emplea [para explicar] por qué se dice que alguien hace algo siendo forzado, tanto no queriendo como por necesidad, lo que sin embargo hace queriendo. En efecto, de lo que no somos capaces de hacer sino con dificultad y por esto no lo hacemos, decimos que no lo podemos hacer y que lo abandonamos por necesidad o bien siendo forzados. Y de lo que no somos capaces de abandonar sin dificultad y por esto lo hacemos, afirmamos que lo hacemos siendo forzados y no queriéndolo y por necesidad. Por lo tanto, de este modo de quien miente
B para no morir, / se dice que siendo forzado miente tanto no queriéndolo como por necesidad, porque no es capaz de evitar la mentira sin el agobio de la muerte. Por lo tanto, así como de quien miente por la vida, impropiamente se dice que miente siendo forzado, puesto que miente queriéndolo; así no propiamente se dice

que siendo forzado quiere mentir, puesto que no quiere esto, sino queriéndolo. En efecto, así como cuando miente quiere el mentir mismo, así cuando quiere mentir, quiere este querer.

D. No puedo negar lo que dices.

M. Por lo tanto, ¿cómo no es libre la voluntad que un poder ajeno no puede someter sin su aprobación?

D. ¿Acaso no podemos decir, por una razón similar, que la voluntad del caballo es libre porque no es esclava de su apetito carnal a menos que lo quiera?

M. Aquí no ocurre similarmente. En efecto, en el caba-
C llo la voluntad misma no / se somete, sino que, sometida naturalmente, es esclava siempre por necesidad del apetito carnal. Pero en el hombre, mientras que la voluntad misma sea recta, ni es esclava ni es sometida a lo que no debe y no es alejada de la rectitud misma por ninguna fuerza extraña, a no ser que ella misma, queriendo, consienta lo que no debe. Claramente parece que se da el consentimiento, no de manera natural ni por necesidad, como en el caballo, sino a partir de sí.

D. Has satisfecho esta mi objeción en relación con la voluntad del caballo. Regresa allí donde estábamos.

M. ¿Acaso negarás que toda cosa es libre en razón de aquello por lo que no pude ser obligada o prohibírsele algo sino al quererlo?

D. No veo cómo negarlo.

M. Di también de qué modo la recta voluntad vence y de qué modo es vencida.

D. Vencer es para ella querer con perseverancia la rectitud misma, sin embargo, querer lo que no debe es para
D ella ser vencida. /

M. Pienso que la tentación puede obligar a la recta voluntad o bien a lo que no debe, o bien a alejarse de la

rectitud misma sólo si [la voluntad] lo quiere, de tal manera que no quiera ésta y que quiera aquello.

498 A D. Y no veo que esto sea falso / por algún razonamiento.

M. Por lo tanto, ¿quién puede decir que la voluntad no es libre para conservar la rectitud y libre de la tentación y del pecado, si ninguna tentación puede alejarla de la rectitud hacia el pecado, esto es, para querer lo que no debe, a no ser que lo quiera? Por lo tanto, cuando es vencida, es vencida no por un poder ajeno sino por el suyo.

D. Las cosas que han sido dichas muestran esto.

M. ¿Acaso no ves que de esto se sigue que ninguna tentación puede vencer la recta voluntad? En efecto, si puede, tiene el poder de vencer y por su poder vence. Pero esto no puede ser, porque la voluntad no es vencida sino por su poder. Por lo que de ninguna manera puede la tentación vencer la recta voluntad y, cuando se dice, se dice impropiamente. En efecto, no otra cosa se entiende sino que la voluntad puede someterse a la
B tentación, / así como por el contrario, cuando se dice que el débil puede ser vencido por el fuerte, se dice que puede no por su poder, sino por uno ajeno, puesto que no se significa otra cosa sino que el fuerte tiene el poder de vencer al débil.

CAPÍTULO VI. *De qué modo nuestra voluntad tiene poder contra las tentaciones, aunque parezca impotente.*

D. Aunque de tal manera sometas a nuestra voluntad todas las cosas que la atacan y concedas que ninguna tentación la puede dominar, de modo que en nada pueda oponerme a tus afirmaciones; sin embargo, no puedo pasar por alto que hay cierta impotencia en la misma voluntad que casi todos experimentamos cuando somos

vencidos por la violencia de la tentación. Por lo cual, si
C no logras armonizar aquella potencia que señalas / con esta impotencia que sentimos, mi ánimo no puede llegar a la tranquilidad sobre esta cuestión.

M. ¿En dónde crees que está esta impotencia de la voluntad que mencionas?

D. En que no puede adherirse con perseverancia a la rectitud.

M. Si no se adhiere por impotencia, es apartada de la rectitud por una fuerza ajena.

D. Lo concedo.

M. ¿Qué fuerza es esta?

D. La fuerza de la tentación.

M. Esta fuerza no la aparta de la rectitud si ella misma no quiere aquello a lo que le induce la tentación.

D. Así es. Pero la tentación misma la obliga con su fuerza a querer aquello a lo que le induce.

M. ¿De qué modo la obliga a querer? ¿Acaso de tal manera que en verdad pueda no querer, aunque no sin gran molestia, o de tal manera que de ningún modo pueda no querer?

D. Aunque sea conveniente que reconozca que algunas veces nosotros somos dominados por las tentaciones de
D tal modo que / sin dificultad no somos capaces de no querer aquello a lo que nos inducen, sin embargo, no puedo decir que alguna vez nos opriman de tal modo que de ninguna manera podamos no querer lo que nos exigen.

M. Ignoro de qué modo se pueda decir esto. En efecto,
499 A si un hombre quiere / mentir para no sufrir la muerte y conservar la vida de momento, ¿quién dirá que le es imposible querer no mentir para evitar la muerte eterna y vivir sin fin? Por lo cual ya no debes dudar que esta

impotencia de conservar la rectitud, que dices que hay en nuestra voluntad cuando cedemos ante las tentaciones, no es por imposibilidad sino por dificultad. Y en efecto, por el uso frecuente [de la expresión] decimos que no podemos algo no porque nos sea imposible, sino porque no podemos aquello sin dificultad. Sin embargo, esta dificultad no anula la libertad de la voluntad. Y en efecto, puede atacar la voluntad a pesar suyo, [pero] no puede someterla a su pesar. Por lo tanto, de este modo pienso que puedes ver de qué modo están de acuerdo la potencia de la voluntad que afirma el
B orden de la verdad y la impotencia que padece / nuestra humanidad. En efecto, así como la dificultad de ninguna manera destruye la libertad de la voluntad, así aquella impotencia, que no por otra cosa decimos que está en la voluntad sino porque no puede mantener su rectitud sin dificultad, no le quita a la misma voluntad el poder de perseverar en la rectitud.

CAPÍTULO VII. *De qué modo la voluntad es más fuerte que la tentación, incluso cuando es vencida por ella.*

D. Así como de ninguna manera puedo negar lo que pruebas, así de ningún modo puedo afirmar que la voluntad sea más fuerte que la tentación cuando es vencida por ésta. En efecto, si la voluntad de conservar la rectitud fuera más fuerte que el ímpetu de la tentación, aquella al querer lo que tiene resistiría más fuertemen-
C te que lo que la [tentación] / acosaría. En efecto, no por otra cosa sé que yo tengo una voluntad más o menos fuerte, sino porque quiero de manera más o menos fuerte. Por lo cual, cuando quiero lo que debo de manera menos fuerte que aquello a lo que me induce la tentación, que no debo, no veo cómo la tentación no es más fuerte que mi voluntad.

M. Según veo te engaña la ambigüedad de 'voluntad'.

D. Quisiera conocer esta ambigüedad.

M. Así como 'visión' es llamada de manera equívoca, así también 'voluntad'. En efecto, llamamos 'visión' al instrumento mismo de ver, esto es el rayo que pasa a través de los ojos por el que percibimos la luz y las cosas que están a la luz; y llamamos 'visión' al resultado del mismo instrumento cuando lo empleamos, esto es, aquello que se ve. Del mismo modo se llama 'voluntad' al instrumento mismo de querer, que está en el alma y
D que / dirigimos a querer esto o aquello, así como dirigimos la visión para ver diversas cosas; también se llama 'voluntad' al uso de esta voluntad que es el instrumento de querer, así como se llama 'visión' al uso de esta
500 A visión que es el / instrumento de ver. Por lo tanto, así como tenemos la visión que es el instrumento de ver, incluso cuando no vemos, no obstante, la visión que es el resultado de ella no se da sino cuando vemos; del mismo modo la voluntad, a saber el instrumento de querer, siempre está en el alma, aun cuando no quiera algo, como cuando duerme; pero la voluntad de la que afirmo que es el uso o bien el resultado del mismo instrumento, no la tenemos sino cuando queremos algo. Por lo tanto, aquella voluntad que llamo el 'instrumento de querer', es siempre una y la misma, cualquier cosa que queramos; pero aquella que es su resultado, es tan múltiple cuantas cosas y veces queramos; del mismo modo la visión que tenemos incluso en las tinieblas o con los ojos cerrados, siempre es la misma cualquier cosa que veamos; sin embargo, la visión, esto es su resultado
B que también se llama visión, es tan numerosa / cuantas numerosas cosas veamos y cuantas veces veamos.

D. Lo veo claramente y me place esta diferenciación de 'voluntad' y ahora me parece ver la confusión que padecía por su ignorancia. Mas sin embargo, prosigue lo que empezaste.

M. Por lo tanto, puesto que ves que hay dos voluntades, a saber el instrumento de querer y su resultado, ¿en cuál de estas dos consideras que radica la fortaleza de querer?

D. En aquélla que es el instrumento de querer.

M. Por lo tanto, si sabes que hay un hombre tan fuerte que al sujetar un toro indómito el toro no puede moverse y ves al mismo hombre sujetando a un carnero, de tal manera que ese carnero se le escapa de sus manos, ¿pensarás que aquél es menos fuerte al sujetar al carne-
C ro que al sujetar al toro? /

D. Sin duda juzgaré que aquél no es fuerte de manera distinta en una y otra acción, sino que reconoceré que no utiliza su fuerza de igual manera. En efecto, actúa con más fuerza frente al toro que frente al carnero. No obstante, aquél es fuerte porque tiene fortaleza, pero se dice que su acción es fuerte porque se hace de manera fuerte.

M. De este modo entiende que la voluntad que llamo 'el instrumento de querer', tiene una fortaleza que no puede perder y que no es superable por ninguna otra fuerza, fortaleza que al querer utiliza unas veces más, unas veces menos. De ahí que lo que quiere más fuertemente de ninguna manera lo abandona, al serle presentado aquello que quiere menos fuertemente; y cuando le es ofrecido lo que quiere más fuertemente, al instante abandona lo que no quiere de igual manera; y, entonces, la voluntad que podemos llamar 'la acción de este instrumento', puesto que hace su obra cuando
D quiere algo, digo que también / se llama 'acción más o menos fuerte', puesto que es usada de manera más o menos fuerte.

D. Ahora es necesario que reconozca que las cosas que me explicas me son claras.

M. Por lo tanto, ves que cuando el hombre abandona
501 A la rectitud que tiene de la voluntad / por alguna tentación inminente, por ninguna fuerza ajena le es quitada, sino que ella misma se dirige a aquello que quiere más fuertemente.

CAPÍTULO VIII. ***Ni Dios puede quitar la rectitud de la voluntad.***

D. ¿Acaso Dios puede quitarle la rectitud a alguien?

M. Observa de qué modo no puede: Sin duda toda sustancia que hizo de la nada puede regresarla a la nada, pero no es capaz de separar la rectitud de la voluntad que la tiene.

D. Espero con impaciencia la explicación de tu inaudita afirmación.

M. Nosotros hablamos de aquella rectitud de la voluntad, por la que se dice que la voluntad es justa, esto es, la [rectitud] que es conservada por sí misma. Sin embargo, no hay ninguna voluntad justa salvo la que quiere lo que Dios quiere que ella quiera.

D. La que no quiere esto es claramente injusta.

B M. Por lo tanto, conservar / la rectitud de la voluntad por la rectitud misma es para cada uno que la conserva querer lo que Dios quiere que quiera.

D. Así es conveniente reconocerlo.

M. Si Dios separa esta rectitud de la voluntad de alguno, lo hace o queriendo o no queriendo.

D. No puede no queriendo.

M. Por lo tanto, si quita la rectitud predicha a la voluntad de alguno, quiere lo que hace.

D. Lo quiere sin duda.

M. Y como quiere separar la misma rectitud de la voluntad de éste, entonces no quiere que él conserve la rectitud de la voluntad por la rectitud misma.

D. Así se sigue.

M. Pero ya se ha establecido que conservar de este modo la rectitud de la voluntad es para todo el que la conser-
C va, querer lo que Dios quiere / que él quiera.

D. Si no hubiese sido establecido, en todo caso así sería.

M. Por lo tanto, si Dios quita a alguien la rectitud varias veces mencionada, no quiere que él quiera lo que quiere que él quiera.

D. Nada más consecuente y nada más imposible.

M. Por lo tanto, nada es más imposible que el que Dios quite la rectitud de la voluntad. Sin embargo, se dice que lo hace cuando no hace que la misma rectitud no se separe. Además, por esto se dice que el diablo o la tentación hacen esto: o bien que vencen la voluntad misma, o bien que la alejan de la rectitud que posee; puesto que si no prometieran o amenazaran con quitarle algo que quiere más que la misma rectitud, de ninguna manera ella misma se alejaría de aquella [rectitud] que de alguna manera quiere.

D. Tan evidente me parece lo que dices, que considero
D que nada en contra puede ser dicho. /

CAPÍTULO IX. *Nada es más libre que la recta voluntad.*

M. Y así comprendes que nada es más libre que la recta
502 A voluntad / a la que ninguna fuerza ajena le puede quitar su rectitud. Ciertamente, no es verdad si decimos que cuando quiere mentir para no perder la vida o la salvación está obligada a abandonar la verdad por temor de la muerte o por los tormentos. En efecto, no está obligada a querer más la vida que la verdad, pero

puesto que está impedida por una fuerza ajena para mantener una y otra a la vez, ella elige la que prefiere; y así, se encuentra espontánea y no forzadamente, aunque no espontánea sino forzadamente en la necesidad de abandonar cualquiera de las dos. En efecto, no es menos fuerte para querer la verdad que para querer la salvación, pero quiere más fuertemente la salvación. De hecho, si viese la inminente gloria eterna que alcanzaría al instante después de haber mantenido la verdad, y las torturas del infierno a las cuales sería entregado sin demora después de mentir, lejos de duda se entendería
B enseguida que tiene las suficientes fuerzas / para mantener la verdad.

D. Esto se ve claramente, puesto que sacaría mayores fuerzas para querer la salvación eterna por sí misma y la verdad por el beneficio, que para mantener la salvación temporal.

CAPÍTULO X. ***De qué modo el que peca es esclavo del pecado, y en qué sentido es un milagro mayor si Dios devuelve la rectitud al que la abandona que si devuelve la vida a un muerto.***

M. Por lo tanto, la naturaleza racional siempre tiene libre albedrío, porque siempre tiene el poder de conservar la rectitud de la voluntad por la rectitud misma, aunque algunas veces con dificultad. Pero cuando la
C voluntad libre abandona la rectitud por / la dificultad de conservarla, entonces, ciertamente, se hace esclava del pecado por la imposibilidad de recuperarla por sí misma. Por lo tanto, de esta manera se hace "un soplo que se va y no vuelve" (*Salmos* 77, 39), puesto que "el que comete pecado es esclavo del pecado" (*Juan* 8, 34). Por cierto, así como antes de que tuviera la rectitud ninguna voluntad pudo tomarla al no dársela Dios, así también cuando abandona [la rectitud] recibida, no puede retomarla sino al devolverla Dios. Y considero

que es un milagro mayor si Dios devuelve a la voluntad la rectitud abandonada, que si devuelve a un muerto la vida perdida. En efecto, el cuerpo, teniendo que morir, no peca, aunque nunca retome la vida, pero la voluntad, al abandonar por sí misma la rectitud, merece que siempre carezca de ella. Igualmente, si alguien se entrega a la muerte espontáneamente, no se separa de lo que nunca había de perder; pero quien abandona la
D rectitud de la voluntad, / desecha esto que por deber había de conservar siempre.

D. En verdad veo claramente lo que dices acerca de la esclavitud por la que quien comete pecado se hace es-
503 A clavo del pecado / y acerca de la imposibilidad de recobrar la rectitud abandonada, a menos que sea devuelta por aquel por quien primero había sido dada, y que debe ser observada ininterrumpidamente por todos a quienes es dada para que la mantengan siempre.

CAPÍTULO XI. *Esta esclavitud no quita la libertad del albedrío.*

D. Pero, con esta afirmación reprimiste bastante mi soberbia, porque ya me creía seguro de que el hombre siempre tiene la libertad del albedrío. Por lo cual pido que me sea explicada esa esclavitud, para que acaso no parezca contradictoria con la libertad antes dicha. En efecto una y otra, a saber, esta libertad y esta esclavitud, están en la voluntad según la cual el hombre es libre o esclavo. Por lo tanto, si es esclavo: ¿de qué modo es libre? O si es libre: ¿de qué modo es esclavo?

B M. Si lo consideras bien, cuando no / tiene la rectitud antes dicha, sin contradicción es tanto esclavo como libre. En efecto, nunca está en su poder tomar la rectitud cuando no la tiene, pero siempre está en su poder conservarla cuando la tiene. Por esto, porque no puede regresar del pecado, es esclavo; [pero] por esto, porque

no puede apartarse de la rectitud, es libre. Pero no puede retornar del pecado y de su esclavitud sino por otro, sin embargo no puede apartarse de la rectitud sino por sí mismo, y no puede privarse de su libertad ni por sí mismo ni por otro. En efecto, siempre es por naturaleza libre para conservar la rectitud si la tiene, incluso cuando no tiene la que conservaba.

D. Me basta esta armonía lograda entre esta libertad y esta esclavitud, para que puedan estar a la vez en un
C mismo hombre. /

CAPITULO XII. ***Por qué se dice más correctamente que el hombre es libre cuando no tiene la rectitud, ya que cuando la tiene no se le puede quitar, que decir que es esclavo cuando la tiene, ya que cuando no la tiene por sí mismo no la puede recuperar.***

Pero en gran medida deseo saber por qué cuando no tiene la rectitud se dice más correctamente que es libre, ya que no le puede ser quitada por otro cuando la tiene, que [decir que es] esclavo cuando tiene la rectitud, puesto que no la puede recuperar por sí mismo cuando no la tiene. En efecto, por esto, porque no puede regresar del pecado, es esclavo; por esto, porque no puede ser alejado de la rectitud, es libre; y así como nunca puede ser alejado si la tiene, de la misma manera nunca
504 A puede regresar si no la tiene. Por lo tanto, así / como siempre tiene aquella libertad, de la misma manera siempre parece tener aquella esclavitud.

M. Esta esclavitud no es sino la impotencia de no pecar. En efecto, bien sea que digamos que es la impotencia de regresar a la rectitud, o bien la impotencia de recuperar la rectitud o de tenerla de nuevo, no por otra cosa el hombre es esclavo del pecado, sino puesto que, porque no puede regresar a la rectitud o recuperarla o tenerla, no puede no pecar. Sin embargo, cuando tiene

esta rectitud, no tiene la impotencia de no pecar. Por lo que cuando tiene aquella rectitud, no es esclavo del pecado. Sin embargo, siempre tiene el poder de conservar la rectitud, tanto cuando tiene la rectitud como cuando no la tiene; y por esto siempre es libre.

Sin embargo, en cuanto a lo que preguntas –por qué se
B dice más correctamente que es libre cuando no tiene /
la rectitud por esta razón, porque no puede serle quitada por otro cuando la tiene, que decir que ahora es esclavo cuando tiene la rectitud por esto, porque no la puede recuperar por sí mismo cuando no la tiene– tal es como si preguntaras por qué se dice más [correctamente] que un hombre tiene el poder de ver el sol cuando el sol está ausente por esto, porque puede contemplarlo cuando está presente, que decir que tiene impotencia de ver el sol aunque el sol esté presente, puesto que cuando está ausente no puede hacérselo presente. En efecto, así como aun cuando el sol está ausente, tenemos en nosotros la visión por la que lo vemos cuando está presente; así también, cuando la rectitud de la voluntad nos falta, sin embargo, tenemos en nosotros la capacidad de entender y de querer, por la
C cual / podemos conservar la rectitud por sí misma cuando la tenemos. Y así como cuando nada hace falta en nosotros para ver el sol sino su presencia, entonces únicamente no tenemos aquel poder que su presencia genera en nosotros, así, cuando tan sólo hace falta en nosotros la rectitud, entonces tenemos aquella impotencia que su ausencia genera en nosotros. Por lo tanto, el hombre siempre tiene libertad del albedrío, pero no siempre es esclavo del pecado, sino cuando no tiene la recta voluntad.

D. Si hubiera reflexionado con atención sobre las cosas que fueron dichas más arriba, cuando dividiste el poder de ver en cuatro poderes, aquí no hubiera dudado. Por lo que reconozco que la culpa de esta duda es mía.

M. Ahora te perdonaré si en adelante tienes presente las cosas que dijimos cuando sea conveniente, de tal
505 A modo que no nos sea necesario / repetirlas.

D. Doy gracias por tu indulgencia, pero no te sorprendas si las cosas que no solía pensar no las tengo todas siempre presentes para mi comprensión al haberlas escuchado una sola vez.

M. Di si todavía dudas algo en relación con la definición que hicimos de la libertad del albedrío.

CAPÍTULO XIII. *"El poder de conservar la rectitud de la voluntad por la rectitud misma" es la definición completa de la libertad del albedrío.*

D. Hay una cosa que todavía me inquieta un poco en relación con esto. En efecto, por lo general tenemos el poder de conservar algo, [poder] que, sin embargo, no es de tal modo libre que no pueda ser impedido por una fuerza ajena. Por lo cual, cuando dices que la libertad del albedrío es el poder de conservar la rectitud de
B la voluntad por la rectitud misma, / mira si no se ha de añadir acaso algo que señale que aquel poder es tan libre que no puede ser superado por fuerza alguna.

M. Si el poder de conservar la rectitud de la voluntad por la rectitud misma pudiera encontrarse alguna vez sin aquella libertad que examinamos, convendría que se añadiera lo que dices. Pero, puesto que la definición mencionada es tan completa a partir del género y sus diferencias, que no encierra ni algo menos ni algo más que aquella libertad que buscamos, nada puede concebirse que haya que añadirle o quitarle. En efecto, "poder" es el género de la libertad. Sin embargo, lo que se ha añadido "de conservar" la separa de todo poder que no es de conservar, así como el poder de reír o de cami-
C nar. Pero al añadir "rectitud", la distinguimos del / poder de conservar el oro y cualquier cosa que no es la

rectitud. Por la adición de "la voluntad", se separa del poder de conservar la rectitud de otras cosas, por ejemplo, de una vara o de una opinión. Sin embargo, por esto que fue dicho: "por la rectitud misma", se distingue del poder de conservar la rectitud de la voluntad por otra cosa, como cuando se conserva por dinero o por inclinación natural. En efecto, el perro conserva de manera natural la rectitud de la voluntad, cuando ama a sus cachorros o a su amo que le es benigno. Por lo
506 A tanto, puesto que nada hay en esta definición / que no sea necesario para contener la libertad del albedrío de la voluntad racional y para excluir otras cosas, y tanto se incluye suficientemente aquella como se excluyen otras; entonces, en verdad, esta definición nuestra no es ni excesiva ni deficiente. ¿Te parece así?

D. En verdad, me parece completa.

M. Entonces, di si quieres saber algo más de esta libertad por la que se responsabiliza al que la tiene, ya sea que haga bien, ya sea que haga mal. En efecto, nuestro diálogo es tan sólo acerca de esta [libertad].

CAPÍTULO XIV. *División de esta misma libertad.*

D. Ahora falta que dividas esta misma libertad. En efecto, aunque según esta definición [la libertad] sea común a toda naturaleza racional, sin embargo difiere mucho aquella que es de Dios de aquellas que son de
B las criaturas racionales, / y éstas entre sí.

M. Una es la libertad del albedrío por sí misma, que ni fue hecha ni fue recibida de otro, la que es del Dios único; otra hecha por Dios y recibida, que es de los ángeles y de los hombres. Sin embargo, hecha o recibida, una es la que tiene la rectitud que conserva, otra la que carece de ella. Al tenerla, una la tiene de forma separable, otra, de forma inseparable. Por un lado, aquella [libertad] que tiene la rectitud de forma separable

fue de todos los ángeles antes de que fueran confirmados los buenos y los malos cayeran, y es de todos los hombres antes de la muerte, quienes tienen la misma rectitud. Por el otro, la que la tiene de forma inseparable, es de los ángeles y de los hombres elegidos. Mas es de los ángeles después de la caída de los réprobos, y de los hombres, después de la muerte. Sin embargo, aque-
C lla [libertad] que carece / de rectitud, una carece de ella de forma recuperable, otra, de forma irrecuperable. La que carece de ella de forma recuperable es tan sólo de todos los hombres carentes de ella en esta vida, aunque muchos no la recuperen. Pero la que carece de ella de forma irrecuperable, es tanto de los ángeles como de los hombres réprobos, pero de los ángeles después de la caída y de los hombres después de esta vida.

D. Sobre la definición y sobre la división de esta libertad, con la anuencia de Dios, me has satisfecho de tal modo que nada puedo encontrar que tenga por necesidad que preguntar sobre aquellas.

PARTE TERCERA

APROXIMACIONES AL PROBLEMA DE LA LIBERTAD EN LA EDAD MEDIA

Las acciones "libres" de Aristóteles y Anselmo

Alfonso Correa Motta

§ 1. Pretender hablar de libre arbitrio y de libertad en Aristóteles supone formularle preguntas a una serie de textos del Estagirita que, tal vez, sean de entrada anacrónicas e ilegítimas. Dos razones, principalmente, apoyan este diagnóstico tentativo. La primera tiene que ver con la inexistencia, dentro del aparato conceptual aristotélico, de nociones que expresen exactamente lo que nosotros podamos entender por "libre arbitrio" y "libertad". Este último término, por ejemplo, suele traducir el griego *eleutêría* que expresa en Aristóteles, más que una disposición del sujeto o un derecho de todo ser humano, un estatus social. Si, además, la noción de "arbitrio" hay que ponerla en relación con la de "elección", el apelativo de "libre" que califica a la primera parecería ser, en el caso de la tematización aristotélica de la segunda, una mera redundancia, como veremos más adelante.

La segunda razón es a la vez conceptual e histórica. Aun suponiendo que hay en Aristóteles nociones que recojan perfectamente las de libre arbitrio y libertad, faltaría mostrar que ellas son problematizadas en su obra tal y como la posteridad lo hizo. El libre albedrío y la libertad se convirtieron en un problema filosófico

en el marco de una discusión más general y compleja: la de las relaciones y tensiones entre este par de conceptos y el determinismo. El hecho de suponer, como lo hicieron los estoicos, por ejemplo, que todo ocurre necesariamente, en el sentido en que cualquier evento implica una causa con la que se vincula necesaria e indefectiblemente, parece de entrada introducir una fricción con perspectivas según las cuales existen eventos que son el resultado de una elección –elección que, por definición, nada tiene de forzoso ni de necesario. Calificamos de "compatibilistas" a pensadores, como los estoicos nuevamente, que buscan disolver esa fricción dentro de un marco general determinista, reafirmando la posibilidad de hablar de cuestiones como la responsabilidad. Correlativamente, calificamos de "incompatibilistas" a pensadores, como Alejandro de Afrodisias, para quienes el determinismo mina cualquier posibilidad de hablar de libertad y responsabilidad.

No hay duda de que Alejandro de Afrodisias era y pretendía ser un aristotélico; pero vivió y escribió cuatro siglos después de su maestro e inspirador. Los estoicos con los que pelea en el *De fato*, además, vivieron casi un siglo después de Aristóteles. Tal vez, finalmente, sea posible encontrar otras posiciones deterministas anteriores a las de los filósofos del pórtico, posiciones con las que el Estagirita se enfrentó. Pero esto es algo que merece y ha merecido de hecho importantes discusiones. Si tal es el caso (y ése es el único punto que quería resaltar aquí) es perfectamente posible suponer que el marco general en el que la libertad y el libre albedrío se convirtieron en un problema filosófico no existiera cuando Aristóteles tematizó, si es que acaso lo hizo, ambas nociones.

§ 2. ¿Cómo poner a dialogar, dado lo anterior, un tratado como el de *De libertate arbitrii* (*LA*) y el trabajo de Aristóteles? Una posibilidad consistiría en intentar mostrar que existen las dos condiciones para llevar a cabo el diálogo que acabo de poner en evidencia (a saber, el hecho de que se pueda encontrar en Aristóteles un tratamiento consciente de la libertad y el libre arbitrio y de que el marco conceptual de ese tratamiento sea una discusión con el determinismo). Esa vía "trascendental" (para calificarla en honor de uno de los filósofos que más profundamente trató el problema)

no será la que yo siga aquí. Quisiera más bien, en primer lugar, formular ciertas condiciones dialógicas aún más básicas que las anteriores para, en seguida, mostrar que se dan; quisiera, finalmente, contrastar a ese nivel los desarrollos de Anselmo y Aristóteles. Puesto que otros ensayos del presente volumen se han ocupado ya, y con mucha más autoridad y pertinencia, de articular la posición del primero, dicho contraste consistirá esencialmente en exponer las tesis aristotélicas a la luz de un único resultado de Anselmo.

§ 3. Ocupémonos primero de lo primero. Pienso que además de la importancia que pueda tener el problema del libre albedrío y la libertad en ética, política y teología, toda teoría que los haya abordado debe hacer suyo, implícita o explícitamente, un objeto de estudio mucho más básico que las grandes cuestiones de las que se ocupan esas tres disciplinas: la acción humana. En efecto, sostener la plausibilidad de ambos conceptos implica, entre otras muchas cosas, buscar sentar como un hecho el que algunas de nuestras acciones puedan ser calificadas de "libres", esto es, que tengan como sustento último y principal nuestros deseos y decisiones.

Si se me admite esta caracterización de lo libre y, además, se me concede la restricción en su tratamiento que propongo, creo que no hay ningún problema en poner a dialogar a Aristóteles y a Anselmo. Por un lado, aunque difícilmente se podría asumir que el *LA* es *sólo* un tratado sobre la acción humana, no pienso que nadie estaría en desacuerdo en leerlo como si *también* lo fuera. Por otro lado, es indiscutible que en varios textos del *corpus*, Aristóteles desarrolla lo que bien podríamos llamar una "teoría de la acción". Es el caso, concretamente, de sus dos *Éticas*, pero también de secciones importantes del *De anima* y del *De motu animalium*. En lo que sigue, me basaré exclusivamente en los elementos presentados en la *Ética a Nicómaco* (*EN*).

En este nivel de la discusión, es posible señalar desde ya una semejanza importante entre ambos autores: para los dos, la existencia de acciones libres, tal y como las caractericé hace un momento, es un hecho evidente. En el caso de Anselmo, la afirmación de tal

evidencia se hace a menudo en un vocabulario que evoca la disputa con el determinismo. Así, por ejemplo, la oposición entre lo espontáneo y lo necesario, con la que se abre el capítulo segundo, es, a los ojos del discípulo, una dicotomía excluyente y completa: o se ha pecado por necesidad o se ha pecado espontáneamente, no hay ninguna otra posibilidad. En su respuesta, el maestro adoptará sin reparos esta versión dicotómica de la oposición y situará el pecado original en la primera de sus ramas. El caso de Aristóteles lo examinaré en detalle más adelante. Baste con decir por ahora que la puesta en evidencia de lo libre (de lo voluntario y/o de lo decidido) supone también un contraste con lo no-libre, aun si este contraste no se enmarca obligatoriamente en la disputa con el determinismo.

§ 4. El diálogo que pretendo iniciar lo llevan a cabo, entonces, dos autores que comparten una misma certeza, dos autores (si se quiere) del mismo bando. Pero se trata de un diálogo y no de una sociedad de mutuos elogios. Debe haber, por tanto, diferencias patentes entre ambos interlocutores. Una de ellas (en todo caso la única que tocaré aquí) puede plantearse de la siguiente manera.[1] Para Anselmo hay, además de acciones libres en un sentido general, cierto tipo de acciones que merecerían aún más propia y específicamente ese apelativo, en la medida en que resultan o expresan el libre arbitrio. Esas acciones propiamente libres deben ser, a los ojos del santo, necesariamente buenas. En Aristóteles es posible identificar también dos tipos de acciones "libres" y se puede establecer entre ellas una relación de género a especie análoga a la que encontramos en Anselmo. La analogía se rompe, sin embargo, al constatar que, para el Estagirita, las acciones específicamente

1 El profesor Felipe Castañeda me ha señalado dos diferencias notables entre ambos planteamientos que, por razones de espacio y de perspectiva, no tocaré aquí. (a) Todos los desarrollos aristotélicos suponen un trasfondo político-social evidente (su propuesta en la *EN* es, en sus propias palabras, una "cierta ciencia política"); en el caso de Anselmo, en cambio, no existe ninguna referencia explícita a este asunto. (b) La concepción anselmiana de la libertad hace de ella una característica compartida en principio por cualquier individuo humano en cuanto tal; esta perspectiva igualitaria, que anticipa todos los desarrollos modernos sobre el tema, no puede, en cambio, ser compartida por alguien que, como Aristóteles, defendió una noción como la de esclavitud natural (cf. *Política* I, 3-6).

"libres" no sólo no son necesariamente buenas, sino que pueden incluso ser malas.

Una buena parte del presente texto tratará de mostrar cómo y por qué llega Aristóteles a tales resultados. Quisiera antes, muy brevemente, exponer la posición de Anselmo.

§ **5.** El pasaje del capítulo segundo del *LA* que acabo de evocar supone un problema interpretativo serio. El tratado busca defender desde el comienzo que la capacidad de pecar no es una parte constitutiva de nuestra libertad; que al actuar mal, pues, no estamos ejerciendo nuestro libre arbitrio. Las definiciones que de este último concepto se proponen en el capítulo tercero ratifican y sustentan esta tesis. Examinemos una de ellas: "El libre arbitrio es la capacidad de observar (*potestas servandi*) la rectitud de la voluntad por la rectitud misma". De acuerdo con esta fórmula, una acción libre (una acción que resulte de esa capacidad que nos están definiendo aquí) es, por un lado, una buena acción, en el sentido en que expresa la rectitud de la voluntad y, por el otro, una acción realizada por su bondad misma, es decir no con miras a alcanzar un fin distinto. Hacer el mal no sería, bajo esta perspectiva, actuar libremente. En el capítulo segundo, sin embargo, Anselmo no duda en afirmar que el pecado original ocurrió "espontáneamente, por libre albedrío (...) y no por necesidad".

La mejor solución que encuentro a esta aparente contradicción consiste, como lo anticipaba hace un momento, en distinguir dos sentidos del apelativo "libre" y sus derivados. El sentido que hay que darles en el capítulo segundo depende directamente de su contrario: "por necesidad". El contexto sugiere que si el pecado original no ocurrió por necesidad, es porque tanto el ángel como el hombre pudieron no haber obrado así y porque nada externo los forzó a pecar (*cf.* 554: "*...ut nulla alia re cogi posset ad peccandum*"). "Libre", entonces, quiere decir aquí "*motu proprio*", "intencionalmente", "con el deseo de hacerlo", "habiendo decidido llevarlo a cabo". Ahora bien, el sentido de "libre" que depende de la definición de libre arbitrio no puede ser incompatible con estas fórmulas. Lo único que añade son dos restricciones

importantes: para actuar libremente, no basta con actuar deseándolo; hay además que actuar bien y porque está bien. Pero si tal es el caso, la acción libre$_2$ (esta última) es tan sólo una especie de la acción libre$_1$ (la que se opone a la necesaria). El pecado del ángel y del hombre es libre en el sentido genérico, pero no lo será en sentido específico.

§ 6. En un momento examinaremos cómo se establece la distinción análoga en el caso de Aristóteles. Para hacerlo, necesitamos mostrar el tipo de problemas que llevó al filósofo a plantearla.

La teoría de la acción, si es que podemos llamarla así, expuesta en los libros III y VI de la *EN* principalmente, no es un conjunto de tesis autosuficiente. Se enmarca claramente, en efecto, en un proyecto cuyas bases son sentadas en el libro I. El problema de Aristóteles (el problema de toda propuesta ética griega, por lo demás) consiste en determinar qué quiere decir 'vivir bien'. La obtención de una fórmula esquemática y general que defina esa vida buena o felicidad es, precisamente, la tarea de la que se ocupa el libro I. De acuerdo con el Estagirita, "el bien del hombre (*sc.* la felicidad) es una actividad del alma conforme a la virtud" (1098a16-7).[2]

Dos elementos de esta fórmula detendrán nuestra atención aquí. El primero tiene que ver con la expresión "actividad del alma". Es claro por el contexto (cf. 1097b33, 1098a1) que ella reemplaza la palabra "vida" (*zôê*). Las razones que permiten esta substitución se hacen patentes si se piensa en la relación que los griegos en general supusieron entre las nociones de *alma* y de *vida*: sólo lo animado tiene vida, por un lado, y la tiene, por el otro, *porque* tiene alma. Pero si la expresión "actividad del alma" es perfectamente equivalente al término "vida", parece obvio que, en ambos casos, debamos interpretar los singulares como si designaran de

2 Corto dos especificaciones más, planteadas inmediatamente después del texto citado: "Y si son muchas virtudes, conforme a la mejor y más perfecta, y además en una vida entera". Mucho se ha dicho sobre esta fórmula y la argumentación que lleva a ella. Ver, entre otros, Ackrill (1980); Broadie (1991), pp. 3-56; Bostock (2000), pp. 7-29 y Lawrence (2006). Un problema que no tocaré en lo que sigue es el de las relaciones entre esta definición y la concepción intelectualista de la felicidad desarrollada en el libro X.

hecho una pluralidad. La definición de felicidad no pretende circunscribirla a *esta* o *aquella* actividad puntual. Se trata, más bien, de un *conjunto* de actos, sentimientos, emociones, etc. de diversa índole –esos actos, sentimientos y emociones que, reunidos, componen lo que nosotros también llamamos "vida".

El contexto, además, deja en claro que la noción de vida no es unívoca. El filósofo distingue, por ejemplo, entre una "vida de alimentación y crecimiento" y una "vida sensitiva", es decir entre un conjunto de actos o emociones diversos pero relativos todos a la conservación del individuo, por un lado, y otro conjunto cuyos elementos últimos supondrán siempre el ejercicio de los sentidos, por el otro. Pero ninguna de estas dos vidas le interesa aquí a Aristóteles, porque la que busca debe ser propia y exclusiva del ser humano. Unas líneas antes de la definición que nos ocupa, el filósofo se encarga de caracterizar esa vida propiamente humana (la "función del hombre") de la siguiente manera: "Una actividad del alma conforme a la razón (*katà lógon*) o que no la excluya (*mê ăneu lógou*)" (1098a7-8). Según esto, Aristóteles considera que la razón es el rasgo distintivo de lo humano y que, consecuentemente, ella debe manifestarse en aquellos contextos en los que le quepa hacerlo, si de lo que se trata es de vivir humanamente. Esos contextos son, de manera general, dos. Son humanas las actividades exclusivamente racionales, como producir teoremas y probarlos deductivamente. Eso, pienso, es lo que recoge la fórmula "una actividad del alma conforme a la razón". Pero son humanas también, y tanto o más que las anteriores, las actividades que involucran un componente irracional, pero en las que la razón *puede* entrar a actuar ya sea para controlarlo, ya sea para encausarlo. Deseo, por ejemplo, comer. Ese deseo no tiene, por sí mismo, nada de racional. Es algo que siento o sufro. Una evaluación de mi entorno inmediato puede, sin embargo, mostrarme que se trata de una necesidad cuyo cumplimiento debo postergar o, en caso contrario, indicarme cómo y dónde la puedo calmar de la mejor manera. En esa evaluación intervienen múltiples factores, pero uno de ellos es, sin duda, la razón. Se trata pues, creo, de una de esas actividades que, aunque no propiamente racionales, "no excluyen la razón".

§ 7. La definición de felicidad que propone Aristóteles supone entonces, en primera instancia, llevar una vida en la que se despliegue, en la medida de lo posible, el rasgo que nos distingue con respecto al resto de seres vivos: la racionalidad. Es claro, además, que esa racionalidad supone de entrada más de una forma: no es lo mismo probar teoremas que evaluar contextos. Sobre esto volveremos en un momento. Este primer elemento, propiamente descriptivo, se acompaña en la definición del libro I de otro que tiene un claro cuño normativo. La vida feliz no es solamente una vida humana –pues si tal fuera el caso *cualquier* humano, simplemente por el hecho de serlo, sería feliz. Es también una vida "conforme a la virtud", una vida humana llevada a cabo de la mejor manera posible. Pero, ¿qué entiende Aristóteles por *virtud* o *excelencia* (*aretê*)?

§ 8. Para responder a esta pregunta, lo mejor es disolver de entrada un equívoco análogo al que nos topábamos hace un momento. El singular "virtud" no se refiere aquí a un único elemento sino que expresa de hecho una colectividad. Esa colectividad la divide Aristóteles, en I 13, en dos grandes grupos correspondientes a sendas "partes del alma". A aquella parte irracional pero susceptible de interactuar con la razón, la que explica nuestros apetitos y deseos, le corresponden un conjunto de virtudes que el filósofo califica de "éticas" (moderación, valor, generosidad, etc.). "Dianoéticas" o "intelectuales", en cambio, son los apelativos comunes con que se califica a las virtudes de esa parte del alma exclusiva del ser humano, la racional (técnica, prudencia, sabiduría, etc.). Casi todo el libro II estará dedicado a caracterizar las virtudes éticas en general. La segunda parte del libro III, así como los libros IV y V, estudiarán en detalle cada una de esas virtudes. El libro VI, por su parte, estará enteramente consagrado a las dianoéticas.

La respuesta a nuestra pregunta, en lo que se refiere a las virtudes éticas, la encontramos en el libro II (1106b35-1107a2).[3] Cuando

3 La definición, que en lo que sigue glosaré con *mucha* libertad, reza así: "La virtud es un estado relacionado con la decisión, que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y como la definiría el hombre prudente". Sobre esta definición ver Bostock (2000), pp. 36-45 y Broadie (1991), pp. 72-82. Sobre la relación entre virtud y emoción, ver Zingano (2003).

hablamos de virtudes nos referimos a cierto tipo de características relativamente estables del sujeto. Esos estados (*hexeis*, ése es el término técnico) tienen que ver con nuestros sentimientos y deseos. Quien los posea estará en condiciones de padecer los primeros y de experimentar los segundos en su justa medida. Esa justa medida, por su parte, se define con respecto a los posibles excesos, pero también a los posibles defectos, en el hecho de padecer sentimientos y de experimentar deseos. Se trata, pues, de un término medio –de un *justo* medio. Tomemos un ejemplo. El miedo es un sentimiento o emoción que nos afecta a todos. Pero hay quien lo siente en demasía y, en el contexto de una batalla en la que se requieran decisiones y acciones, no tomará las primeras ni efectuará las segundas. En ese mismo contexto, sin embargo, es posible también encontrarse con alguien que, estando mínimamente asustado, tome decisiones y realice acciones que terminen por matarlo. Si estos dos individuos se relacionan cada uno así con el miedo, de una manera lo suficientemente recurrente como para caracterizarlos, deberemos aplicarle al primero el apelativo de "cobarde" y de "temerario" al segundo. La cobardía y la temeridad son vicios; el valor, la virtud correspondiente, se encontrará por tanto a mitad de camino entre ambos extremos. El valiente será entonces aquel que se relaciona con el miedo de modo tal que éste no lo paralizará ni lo llevará a cometer actos suicidas.

Ese justo medio no resulta, sin embargo, de una fórmula matemática. Depende del contexto y, si tal es el caso, debe buscárselo en cada ocasión. En esa búsqueda interviene un elemento distinto a nuestros deseos y a nuestra relación con ellos, un elemento racional sobre el que volveremos en un momento. Abordemos antes otro problema que puede ayudarnos a comprender mejor qué es lo que Aristóteles entiende por virtudes éticas.

§ 9. Una de las cuestiones que más inquietaron a los círculos filosóficos griegos de la generación anterior a Aristóteles fue la de la adquisición de la virtud. Si nos guiamos por el *Menón* de Platón, las respuestas que se le barajaron fueron esencialmente tres (70a): la virtud se adquiere mediante la enseñanza, se nace con ella o se la integra a través de la práctica. La solución aristotélica a este

problema, expuesta también en *EN* II (cáps. 1-4), supone tomar partido por esta última posibilidad. Así como un atleta se vuelve fuerte realizando acciones propias de los fuertes (levantando pesas, corriendo largas distancias, etc.), un niño se volverá un hombre virtuoso actuando de la manera como actúan los virtuosos (compartiendo cuando se puede compartir, comiendo cuanto hay que comer, etc.). A partir de cierto momento, esas acciones buenas (a las que, por ejemplo, sus padres lo obligaron) darán lugar a una costumbre establecida, a un estado, y el joven podrá entonces actuar bien por sí mismo.

Las acciones, pues, dan lugar a los estados que, a su vez, son condiciones necesarias (pero de seguro no suficientes) de nuevas acciones. Si tal es el caso, debemos distinguir más netamente entre las virtudes y lo que depende de ellas (las acciones). Es perfectamente concebible (y de hecho el filósofo lo hace, 1095b32-1096a1) un virtuoso que no actúe. Dicho personaje tendría una relación adecuada con sus deseos y emociones, pero estaría en una incapacidad (momentánea o permanente) de actuar de conformidad con ella. Dicho personaje desearía el bien, pero no podría llevarlo a cabo. Dicho personaje, para ponerlo en una distinción que aparecerá en los libros III y VI, sentará fines correctos pero no dispondrá de los medios para alcanzarlos. El elemento no desiderativo sino racional al que me referí hace un momento es, precisamente, uno de los responsables de dar esos medios y de permitir que el virtuoso no sólo *sea* bueno sino que *actúe* bien. Examinémoslo, ahora sí, con un tanto más de detenimiento.

§ 10. El tema general del libro VI es, como lo anuncié hace un momento, las virtudes dianoéticas, las excelencias de la parte racional del alma. Como ya lo había sugerido, Aristóteles no concibe como una unidad unívoca el conjunto de funciones que la definen. Se trata, por el contrario, de un conjunto variopinto y texturado, en el que algunas de las funciones nada tienen que ver con las otras. Esto se manifestará también, correlativamente, en su tratamiento de las excelencias. Simplificando en exceso los difíciles análisis aristotélicos, podemos decir que el criterio fundamental para distinguir esas funciones y las respectivas virtudes

es el tipo de objetos sobre los cuales operan. La primera diferencia a ese nivel es el carácter necesario o contingente de ellos. Una cosa es aprehender y discurrir sobre ítems matemáticos, por ejemplo; otra, muy distinta, llevar a cabo cálculos técnicos para producir una vasija. A las funciones que corresponden al primer tipo de objetos, "a aquellos cuyos principios no pueden ser de otra manera", Aristóteles les asigna tres virtudes: la ciencia (*epistêmê*, en la que se manifiestan las capacidades demostrativas), el intelecto o intuición (*nous*, gracias al cual aprehendemos los principios de las demostraciones) y la sabiduría (*sophía*, que parece implicar tanto ciencia como intelecto, sólo que aplicados a los objetos más altos e importantes). A la parte calculativa del alma racional, aquella que se ocupa de los objetos "a cuyos principios les cabe ser de otra manera", le corresponden dos excelencias: la técnica o arte (*technê*, gracias a la cual producimos cosas) y la prudencia (*phrónêsis*, que nos permite deliberar en el ámbito práctico).

Esta última virtud es, precisamente, el componente racional que interviene en el momento de actuar bien.[4] Su racionalidad se manifiesta en el carácter eminentemente calculativo y evaluativo que poseen las operaciones que dependen de ella. El prudente, enfrentado a un contexto preciso, estará en condiciones de leerlo y de determinar cuál es el mejor curso de acción posible. Esa evaluación o cálculo puramente contextual es lo que Aristóteles llama "deliberación". Dicha deliberación sólo concierne a "las cosas relativas a un fin propuesto", no al fin mismo. Requiere, pues, la previa actualización de un componente distinto de ella que sea capaz de sentar los fines. Ese componente es nuestro deseo, ajustado y amoldado por los estados que nos caracterizan. No puede tratarse, sin embargo, de cualquier deseo. Puesto que la prudencia es una virtud, para Aristóteles es lógicamente inconcebible que ella pueda operar en la consecución de fines incorrectos (1144a21). Pero si tal es el caso, se tratará de fines y de deseos temperados y acomodados por las virtudes éticas. La puesta en

4 Sobre la prudencia, ver el ya clásico Aubenque (1963), así como los más recientes Bostock (2000), pp. 74-102 y Reeve (2006).

obra de la prudencia supone, pues, como su condición necesaria, la existencia de hábitos correctos. Las acciones del virtuoso requerirán entonces, también como condiciones necesarias, tanto del ejercicio de la prudencia como de la presencia en el agente de las virtudes éticas.

§ 11. El examen del componente normativo de la definición de felicidad ("una actividad del alma *conforme a la virtud*") nos ha llevado entonces a distinguir dos tipos de elementos. Tenemos, por un lado, el conjunto de virtudes éticas. Los deseos y emociones que se manifiestan en los distintos ámbitos de nuestra vida (cuando interactuamos con otros, cuando resolvemos necesidades vitales como alimentarnos o reproducirnos, etc.) pueden, según Aristóteles, moldearse a través de la práctica. Si se trata de deseos y emociones buenos o virtuosos en sentido propio, debe suponerse que ellos no sólo no corresponden a excesos o defectos, sino que además se producen en el agente como si expresaran su naturaleza propia (es decir, entre otras cosas, de manera recurrente)[5]. Tenemos, por otro lado, una única virtud intelectual –la prudencia. De ella depende la deliberación, una operación sin la cual los deseos virtuosos serían en principio inoperantes. El justo medio que los caracteriza, en efecto, no corresponde a una fórmula general, sino que depende del contexto. Para que ese justo medio dé lugar a una buena acción, para que el bueno no sólo sea bueno sino que además pueda vivir feliz (pueda actuar de conformidad con su virtud), ese contexto debe entonces ser evaluado.

§ 12. Tratemos ahora de examinar con un tanto más de detalle cómo interactúan las virtudes éticas y la *phrónêsis* en la producción de acciones virtuosas. Esto nos llevará a distinguir un primer tipo de acciones "libres" en la propuesta de Aristóteles. Tal vez lo mejor sea tomar un ejemplo más: G y el vino. Ella está en una

5 En II 4 (1105a31-3), para distinguir las buenas acciones de las acciones propiamente virtuosas, Aristóteles indica: "El agente las realiza en ciertas condiciones: primero con conocimiento; luego, eligiéndolas, y eligiéndolas por sí mismas; en tercer lugar, si las realiza con una disposición firme e inconmovible". Ver Broadie (1991), pp. 82-95.

reunión en donde abunda tal bebida. Por hipótesis, se trata de alguien que ha sido bien educado por la vida y que, consecuentemente, no necesita leer la etiqueta que está en todas las botellas: "consumir con moderación". Si desea tomar vino (y permitamos que lo desee, porque la moderación no consiste necesariamente en anular tales apetitos) lo hará, pues, teniendo en mente los problemas que puede eventualmente traerle su consumo. Su deseo es, entonces, correcto en la medida en que ella no quiere caer en una situación característica de los excesos. Ese deseo correcto, sin embargo, está lejos de permitirle actuar bien. No puede hacerlo porque cumplirlo, como ya vimos, no supone la aplicación de una máxima del tipo "nunca más de tres copas". Cumplir tal deseo requiere, por el contrario, del saber contextual que resulta de la consideración de las circunstancias precisas en las que se llevará a cabo la acción. Nuestra futura bebedora, por consiguiente, deberá estar en condiciones de determinar cosas como de qué clase de reunión se trata, qué tan bueno es el vino que le proponen, qué tanto la puede afectar dada la alimentación que tuvo durante el día, etc., si de lo que se trata es no sólo de desear beber bien sino, efectivamente, de beber bien. Al estar en condiciones de responder a éstas y a otras preguntas de la misma índole, ella habrá calculado y evaluado con miras a cumplir su deseo inicial.

Pero esta deliberación tiene que terminar en algún momento, porque lo que se busca es actuar bien, no volverse un retratista de circunstancias a lo Proust. G, pues, debe decidir y, en el mejor de los casos, obrar de conformidad con esa decisión. Cuando Aristóteles tematiza la noción de decisión (*proaíresis*) en el libro III de *EN* termina definiéndola así: "Un deseo deliberado de lo que depende de nosotros" (1113a10-1). La conclusión del proceso racional de cálculo y evaluación es, pues, un cierto tipo de deseo, encausado por los resultados de ese proceso racional. Si se trata de un deseo es porque, para Aristóteles (y creo que con razón), el deseo es lo único que mueve a actuar y la decisión tiene sentido en la medida en que ponga al agente en movimiento. G, entonces, no *tendrá* que formular una proposición como "sólo me tomo dos copas" al final de la deliberación; ella *querrá* tomarse una y lo hará y luego *querrá* tomarse

otra y también lo hará para, finalmente (y en el mejor de los casos)[6], detenerse ahí.

§ 13. Si nos preguntamos ahora cuál es la relación que tiene este deseo que hizo finalmente actuar a nuestra moderada bebedora con el deseo inicial (ése cultivado por las buenas costumbres, con el que llegó a la reunión), creo que la mejor respuesta consistiría en decir que son el mismo deseo, sólo que filtrado o concretado por el ejercicio de la razón práctica. Si planteamos esta identidad, el resultado más interesante que se desprende es que la distinción entre medios y fines de la que partimos tiende ahora a borrarse. La evaluación del contexto (la determinación de los medios) llevó a nuestra futura agente al mismo punto de partida (*archê*) que la motivó, un deseo, pero ahora se tratará de un punto de partida que dará lugar efectivamente a una acción. Esa acción, sin embargo, ya no contará propiamente como un medio para alcanzar un fin o bien. No lo será simplemente porque ella misma es *ya* una instancia de ese bien, constituye un fin por sí misma. El sentido general de todo el proceso que acabamos de describir era, en efecto, actuar bien y eso es lo que está pasando cuando nuestra agente obra de conformidad con su deseo deliberado. Cuando Aristóteles describe la acción del virtuoso, la acción que expresa propiamente la virtud, como aquella que se escoge por sí misma (por ejemplo en *EN* II 4, 1105b11), muy seguramente está asumiendo esta perspectiva.

Esta asimilación de medios y fines a la que nos llevó el análisis de la acción virtuosa adquiere todo su sentido si se la mira a la luz de la doctrina aristotélica de la felicidad. La felicidad es, por definición, autosuficiente y completa; constituye, pues, un fin por sí misma. La felicidad, además, no es una propiedad, un estado o una posesión; implica propiedades, estados y posesiones pero *es* una actividad, esto es el ejercicio o uso de esas propiedades, estados y posesiones. Cuando el virtuoso actúa como lo acabamos de describir, lo que ocurre entonces es que, además de virtuoso, *está*

6 En el mejor de los casos porque cabe la posibilidad de que no termine actuando como lo decidió. El problema de la *akrasía* es abordado por Aristóteles en el libro VII. Por razones de espacio, me limitaré a evocar tan sólo esta difícil cuestión.

siendo feliz. Si suponemos que la bebedora de nuestro ejemplo es no sólo moderada, sino que manifiesta recurrentemente control y mesura en todos o la mayoría de deseos y afecciones a los que la expone su existencia (si se trata, pues, de alguien generoso, justo, amable, firme, apacible, etc.), G constituiría sin duda un ejemplo de *bienaventurada* o *feliz*, la figura normativa que domina la propuesta ética aristotélica (*cf.* III 4, 1113a29-b2).

§ 14. Que acciones como éstas puedan ser calificadas de libres, en el sentido que presenté anteriormente, parece algo obvio. Todo el análisis aristotélico apunta a mostrar, en efecto, que su justificación última se encuentra en procesos que realiza el agente, a partir de ciertas disposiciones que le son propias. Estas acciones libres, además, tienen al menos dos rasgos que nos permiten acercarlas de las acciones propia o específicamente libres de Anselmo.[7] Ambas son buenas por definición, por un lado, y su bondad constituye una justificación suficiente de su realización, por el otro. Las diferencias entre los dos teóricos se hacen patentes, sin embargo, cuando se constata que las acciones virtuosas no agotan las especies de acciones "libres" en Aristóteles, como sí parece ser el caso en Anselmo. Es más, el Estagirita hace intervenir elementos muy similares a los que acabamos de examinar para explicar acciones con un valor moral exactamente contrario al de las virtuosas.

§ 15. En su formación moral, el niño no sólo puede adquirir buenos hábitos. La repetición de malas acciones puede efectivamente llevarlo a interiorizar malas costumbres. Estos *vicios*, además de producirse de la misma manera que las virtudes (por la práctica) y de tener su mismo estatus ontológico (son también estados), cumplen una función perfectamente análoga a la que éstas tienen en la explicación de la acción: están encargados de sentar los fines –constituyen, pues, determinantes de nuestros deseos.

El vicioso, por lo demás, puede evaluar tan exitosamente el contexto como el virtuoso. Al hacerlo, sin embargo, no estará ejerciendo,

7 Acercarlas, sí; identificarlas, no. La deliberación no parece, en efecto, tener ningún papel decisivo en el caso de Anselmo. Le agradezco esta indicación al profesor Castañeda.

según Aristóteles, una virtud intelectual como la prudencia. Ejercerá una capacidad, indisociable de ella, pero que no se le puede asimilar y que el filósofo llama *destreza* o *pericia* (*deinotês*). Todo prudente es diestro, en la medida en que es capaz de alcanzar lo que su deseo le sentó como fin; pero no todo diestro es prudente, porque sólo se es esto último cuando se es ya y de entrada bueno – esto es, cuando se desea el bien (*cf.* VI 12, 1144a21 ss.).

La deliberación del vicioso, además, lo llevará también a una decisión. Este deseo, tan decantado y concretado por la razón práctica como el del virtuoso, no habrá modificado de ninguna manera su valor moral en este punto del proceso. La destreza lo habrá hecho viable pero no bueno. Una acción conforme a tal tipo de decisiones será entonces, necesariamente, una acción que ponga en evidencia los excesos o defectos del agente en un dominio moral determinado.

Finalmente, una vida compuesta por tales acciones no será una vida feliz, a la luz de la fórmula definitoria del libro I. Será, sí, una vida humana, en el mismo sentido en que lo era la del virtuoso; pero la ausencia del componente normativo nos impide suponer que en ella se despliega esa naturaleza humana de la mejor manera. El deseo torcido del vicioso, el hecho de que, como dice Aristóteles, éste tenga corrupto el principio de la acción (*cf.* VII, 1151a15 ss.), revela de hecho una grave deficiencia que nuestro autor a veces expresa en términos epistemológicos. El vicioso actuará mal, sin *saber* que lo está haciendo –por ello no manifestará el menor arrepentimiento ante sus faltas (VII, 1150b29 ss.). Para el vicioso, pues, hay todo un ámbito del conocimiento que le está completamente vedado: el de la verdad práctica (VI, 1138b26 ss.).

§ 16. Aunque las del vicioso sean acciones propias de un infeliz, no serán menos libres que las del virtuoso. Nuevamente son procesos y disposiciones del agente los que en últimas las justifican. Esos procesos y disposiciones son, además, tan elaborados como los que están detrás de las acciones virtuosas: suponen una formación, es decir un agente maduro (aunque torcido); implican, además, formalmente al menos, el mismo tipo de ejercicio racional para concretarse. Si el agente virtuoso es responsable de sus acciones, entonces

el vicioso lo será también. Aristóteles insiste varias veces en ese paralelismo. Es así como se enfrenta y pretende refutar una célebre tesis socrática de acuerdo con la cual no se puede actuar mal voluntariamente (*cf.* III 15). Rechaza explícitamente, además, que la ignorancia de la que sufre el vicioso (la ignorancia del bien) excuse su obrar y lo vuelva involuntario (1110b24-1111a2). En ciertos textos, finalmente, el filósofo se sirve de una etiqueta que engloba indiferentemente tanto las acciones virtuosas como las viciosas: lo decidido (*tò proairetŏn*) o elegido (*tŏ proelómenon*), que constituye una especie del género de lo voluntario (1012a14-15, 1135b10-11).

En estas condiciones, si se me concede el vínculo que traté de establecer anteriormente entre las acciones propiamente libres de Anselmo y las virtuosas de Aristóteles, por un lado, y se acepta que para el primero esta clase se agota con las buenas, por el otro, habría una diferencia evidente en los planteamientos de ambos autores. Creo que en ella se manifiesta algo más profundo que un mero disenso taxonómico. Antes de abordar este punto, necesitamos completar la presentación de la propuesta aristotélica. Nos falta por examinar, en efecto, su tratamiento de las acciones voluntarias, aquellas que corresponderían a las libres entendidas no específica sino genéricamente.

§ **17.** El comienzo del libro III de la *EN* está enteramente consagrado a distinguir lo voluntario (*tŏ hekoúsion*) de lo involuntario (*tò akoúsion*). De este contraste resultará que para que lo primero tenga lugar deben cumplirse simultáneamente dos condiciones: el principio de la acción debe estar en el agente y éste debe conocer las circunstancias particulares en las que ella ocurre.

La primera de estas dos condiciones la obtiene Aristóteles poniendo de manifiesto un rasgo inequívoco de lo involuntario: el hecho de que se trate de acciones forzadas. Como ya vimos, cuando el filósofo habla de *principio de la acción* está haciendo referencia primordialmente, en este contexto, al deseo. No se trata obviamente *sólo* de ese deseo particular que es la decisión. Basta con que haya un compromiso volitivo *cualquiera* por parte del agente, con que éste quiera llevar a cabo la acción con o sin deliberación,

para que se cumpla con esta primera exigencia. Es más: ella parece cumplirse, a los ojos de Aristóteles, aun si el compromiso en cuestión es *mínimo*. Esto es, en efecto, lo que se infiere, por contraste, tanto de los ejemplos de acciones forzadas (el viento o unos hombres que, dominándolo, hace mover al agente, 1110a3-4), como de los análisis de las llamadas "acciones mixtas". En los primeros, es claro que, como dirá un poco más adelante (1110b2), "el agente no contribuye en nada" –de donde resulta que basta con que contribuya *en algo* para que la acción sea voluntaria según este criterio. Las segundas, por su parte, representan casos litigiosos en los que hay que suponer un elemento externo que pone al agente en una situación en la que tiene que elegir la mejor de dos posibilidades malas por definición –una tormenta, por ejemplo, que obliga a elegir entre el naufragio o la pérdida de la carga. El diagnóstico aristotélico (similar, por cierto, al de Anselmo, *LA* V) es que, aunque estas acciones tengan algo de involuntario (la presencia del elemento externo que forzó al agente a elegir), "se parecen más" a las voluntarias (hubo elección y por tanto deseo de actuar en un sentido y no en el otro)[8]. Aun a regañadientes, pues, se cumple con esta condición.

Ahora bien, aun queriendo llevar a cabo una acción determinada, es posible suponer que la ignorancia de alguna circunstancia lleve al agente a realizar *otra* acción. Deseando asustar a A, por ejemplo, B termina matándolo, al desconocer que la pistola con la que le apuntó estaba cargada. Puesto que B *no quería* matar a A, se podría decir que lo que se está incumpliendo aquí es la condición que acabamos de examinar. Es claro, sin embargo, que esta situa-

8 El diagnóstico aristotélico (1110a4-19) consiste en afirmar que tales acciones son voluntarias, aunque puedan ser consideradas como involuntarias sin más, consideradas por sí mismas (nadie las elegiría normalmente). Esta dualidad justifica el apelativo de "mixtas" que el mismo filósofo les otorga (1110a11). Al explicar su carácter voluntario, Aristóteles sienta sin embargo lo que parece ser un principio general que inclina, indefectiblemente a mis ojos, la balanza en ese sentido: "lo voluntario y lo involuntario hay que afirmarlo *cuando* se realizan las acciones". Las acciones tomadas por sí mismas, independientemente de su contexto, no revisten, pues, propiamente, ninguno de esos dos caracteres. Lo involuntario en estas acciones es, entonces, una mera manera de hablar. La distinción planteada por Irwin (1980) entre las acciones forzadas y las compelidas (las mismas mixtas) me parece adecuada para expresar este punto.

ción no corresponde exactamente a la anterior. No hay en este caso ningún elemento externo que obligue al agente a actuar de una u otra manera. La falta de continuidad entre los deseos del agente y sus acciones responde, por el contrario, a carencias que tienen un evidente carácter interno: la ignorancia de ciertos factores circunstanciales. Es más, en los análisis aristotélicos tales carencias justifican plenamente esa falta de continuidad. B, en efecto, estaría matando a A *por* ignorancia (*di' ágnoian*) y, por tal motivo, estaría actuando involuntariamente. Cuando el agente, en cambio, es consciente de qué es lo que está llevando a cabo, con qué fin, cómo, sobre quién o qué recae su acción y con qué medio o instrumento la realiza (cf. 1111a3-6), se cumpliría con la segunda condición de lo voluntario. El tipo de conocimiento al que se refiere aquí Aristóteles incumbe exclusivamente las circunstancias puntuales en las que una acción concreta tiene lugar. Como ya vimos, es también sobre esas circunstancias concretas sobre las que se delibera. No se debe concluir, sin embargo, que esta exigencia de lo voluntario se asimila a la deliberación. Puesto que lo deliberado es sólo una especie de lo voluntario, debemos suponer más bien que el filósofo está pensando en un tipo de aprehensión mucho más inmediata y básica, no en un proceso complejo que implique cálculo y evaluación. Dado que, al menos en *EN*, Aristóteles admite calificar de voluntarias ciertas acciones de animales y niños (1111b8-9)[9], podemos incluso pensar que se trata de un tipo de saber no necesariamente proposicional.

9 Cosa que no ocurre en la *Ética eudemia*. Sobre la diferencia entre estas dos perspectivas, puede consultarse Meyer (1993), pp. 60-84 y Alonso Muñoz (2002), pp. 133-44. La perspectiva defendida en la *EN* nos obligaría, además, a marcar ciertas diferencias entre las acciones voluntarias aristotélicas y las espontáneas de Anselmo, dado que para este último lo espontáneo sólo puede propio de un ser racional (v. *Tratado sobre la libertad del albedrío*, cap. V, p. 138, de la presente edición). Otra distinción importante, que sólo toco aquí tangencialmente, es la que ocurre entre actuar *por* ignorancia y *con* ignorancia (1110b25-1111a1). Tres ejemplos, que no parecen del todo equivalentes, ilustran la segunda posibilidad: el borracho, el encolerizado y el vicioso. En ninguno de estos casos, el estado de ignorancia disculpa la falta –los respectivos actos son, pues, voluntarios. El que más detiene a Aristóteles *parece* ser el último, aunque sus observaciones no son claras. El vicioso ignora lo conveniente, lo cual supone una ignorancia "en la elección" (¿los medios?) y/o una ignorancia "general" (¿los fines?). Ninguna de estas dos ignorancias es, obviamente, aquella de las circunstancias particulares que haría involuntaria la acción.

§ 18. Las acciones voluntarias responden a la caracterización somera de las acciones libres de la que partimos. Las dos exigencias tematizadas por Aristóteles no son, en efecto, sino explicitaciones del rasgo que pretendíamos enfatizar: el hecho de que, en últimas, tales acciones se expliquen por deseos y disposiciones del agente. La distinción entre lo voluntario y lo involuntario, además, le servirá a Aristóteles para determinar qué merece elogio o censura y qué no. Pero si tal es el caso, se tratará de una distinción trazada independientemente del valor moral que se le otorga a los actos. Éstos no serán, efectivamente, voluntarios *por el hecho* de ser buenos o malos, sino al contrario. En eso, creo, se asemeja esta distinción a la establecida por Anselmo en el capítulo segundo de su *LA*. Si el pecado original es tal, es porque fue realizado espontáneamente; la discusión y la valoración negativa de ese hecho no tendría lugar, en cambio, si se tratara de un acto necesario o forzado.

Ahora bien, tanto a Aristóteles como a Anselmo les interesa realizar distinciones dentro de esa clase general de lo libre (llámese lo voluntario o lo espontáneo, respectivamente). El primero busca resaltar cierto tipo de actos que expresen de la manera más evidente y segura los caracteres morales de los agentes. Este interés de Aristóteles resulta, como vimos, de la solución que él le da a un problema ético mayor: la felicidad es un tipo de vida que constituye la expresión misma de la virtud, esto es de un cierto carácter moral. Las motivaciones de Anselmo parecen ser, en cambio, de otra índole. De mantenerse esa caracterización genérica de lo libre como única aproximación al concepto, la gracia divina sería inoperante, dado que estaría *completamente* en poder de cada quien salvarse o no (*cf. LA* I).

Pero las diferencias entre ambos autores no sólo aparecen en las motivaciones que los llevan a realizar tales distinciones. Los resultados a los que llegan son también, como vimos, diversos. Puesto que para Aristóteles no sólo hay caracteres morales buenos, sus respectivas expresiones no serán tampoco buenas exclusivamente. Las acciones del vicioso son, en efecto, tan libres como las del virtuoso, aun si no dan lugar a una vida humana plena y realizada.

Las acciones propiamente libres de Anselmo, en cambio, aquellas en las se manifiesta esa capacidad, compartida por Dios, los ángeles y la criatura racional, que es el libre arbitrio, sólo pueden ser buenas, corresponder a las formas realizadas y completas de las respectivas naturalezas de sus poseedores. El pecado no puede ser visto, entonces, como una expresión de la libertad propiamente dicha, aun cuando sea un acto espontáneo.

§ **19.** No estoy en condiciones de probarlo como se debería, pero, a manera de hipótesis o sugerencia, me gustaría indicar lo que percibo detrás de las diferencias que he tratado de exponer. A parte de la divergencia en sus motivaciones, creo que las posturas de Aristóteles y Anselmo se distinguen a causa de sus respectivas concepciones de "la criatura racional" (como diría el segundo) o, más específicamente, de lo que implica ese rasgo que distingue a lo humano del resto de seres vivos. Como intenté mostrar, la razón práctica en Aristóteles no sólo no es suficiente para explicar la acción humana (sin deseo no actuamos), sino que no parece poseer tampoco, por sí misma, un carácter normativo, al menos moralmente. Sus operaciones, en efecto, pueden ser calificadas por sí mismas de exitosas o no; pero ese éxito o ese fracaso sólo adquieren valor moral a la luz de los deseos que permiten realizar o no –deseos que, por lo demás, no resultan de la razón. Esto es lo que está en juego en la distinción entre la destreza y la prudencia. Si describimos las operaciones de una y otra, obtendremos resultados idénticos, aunque en un caso se trate de resultados que *pueden* estar al servicio de la maldad y, en el otro, *sólo* al servicio de la bondad (aunque en un caso, entonces, se trate de una mera capacidad y en el otro de una virtud propiamente dicha).

Esta concepción realista, si se me permite el término, de la razón práctica responde a la importancia que tienen, en la propuesta del Estagirita, elementos no racionales como los hábitos, moldeadores de nuestros deseos y emociones. En el caso de Anselmo, en cambio, al menos en su *LA*, no hay ni una sola palabra que se refiera a ellos.

BIBLIOGRAFÍA

Ackrill, J.L., (1980) "Aristotle on *Eudaimonia*", en Oksenberg Rorty (1980), pp. 15-34.

Alonso Muñoz, A., (2002) *Libertade e causalidade. Açâo, responsabilidade e metafísica em Aristóteles*, San Pablo, Discurso Editorial.

Araujo, M. & Marías, J., (1949) *Aristóteles. Ética a Nicómaco*, Madrid, CEPC.

Aubenque, P., (1963) *La prudence chez Aristote*, París, PUF.

Bodéüs, R., (2004) *Aristote. L'éthique à Nicomaque*, París, GF-Flammarion.

Bostock, D., (2000) *Aristotle's Ethics*, Oxford, OUP

Broadie, S. & Rowe, C., (2002) *Aristotle. Nicomachean Ethics*, Oxford, OUP.

_____, (1991) *Ethics with Aristotle*, Oxford, OUP.

Bywater, I., (1890) *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Oxford, Clarendon Press.

Charles, D., (1984) *Aristotle's Philosophy of Action*, Londres, Duckworth.

Destrée, P., (2003) *Aristote. Bonheur et vertus*, París, PUF.

Irwin, T., (1980) "Reason and responsibility in Aristotle", en Oksenberg Rorty (1980), pp. 117-156.

_____, (1985) *Aristotle. Nicomachean Ethics*, Indianápolis, Hackett.

Kraut, R., (2006) *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxford, Blackwell.

Meyer, S.S., (1993) *Aristotle on Moral Responsibility. Character and Cause*, Oxford, Blackwell.

_____, (2006) "Aristotle on the voluntary", en Kraut (2006), pp. 137-157.

Oksenberg Rorty, A., (1980) *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, UCP.

Reeve, C.D.C., (2006) "Aristotle on the Virtues of Thought", en Kraut (2006), pp. 198-217.

Zingano, M., (2003) "Émotion, action et bonheur", en Destrée (2003), pp. 107-132.

_____, (2006) *Aristóteles. Tratado da virtude moral Ethica Nicomachea* I 13-III 8, en prensa.

La concepción estoica de la responsabilidad moral

Laura Liliana Gómez Espíndola

Los estoicos fueron fuertes defensores del determinismo causal. Ellos consideraban que todos los sucesos del universo, incluyendo las acciones humanas, están determinados en tanto que son consecuencia *necesaria* de un conjunto de causas precedentes. Dada la ocurrencia de dichas causas, es ineludible que los sucesos determinados se deriven de ellas como su consecuencia. En otras palabras, es imposible que el mundo sea diferente de como es, pues cada uno de sus detalles tiene que ocurrir necesariamente debido a la ocurrencia de ciertas causas suficientes. A la cadena ineludible de causas que hacía que todo ocurriera de un modo necesario e ineludible la llamaban *destino*.[1] Es importante tener en mente que la doctrina estoica del destino es una postura física, no una supersticiosa. Aquello que determina la ocurrencia de los sucesos es la estructura causal interna del mundo, no un dictamen externo que se imponga sobre la naturaleza independientemente de su estructura interna.[2]

Al sostener el carácter necesario de todos los actos, los estoicos se vieron inmersos en graves dificultades. Si es cierto que nuestras acciones son necesarias y que es imposible que nosotros realicemos una acción diferente de la que de hecho realizamos, ¿cómo es posible afirmar que nuestras acciones dependen de nosotros y que, en consecuencia, somos responsables de ellas? Tratar de crear una

1 Cf. Aecio 1.28.4/SVF 2.917/L&S 55 J y Gelio 7.2.3/SVF 2.1000 parte/L&S 55 K.

2 Cf. Cicerón, *Sobre la adivinación* I.125-126/SVF 2.921/L&S 55L.

noción de *lo que depende de nosotros* τὸ ἐφ' ἡμῖν que sea compatible con el determinismo y que dé cabida a la responsabilidad moral fue la labor que los estoicos intentaron desarrollar, y es lo que intentaré reconstruir a lo largo de este texto. En particular, estudiaré los desarrollos logrados en este campo por Crisipo (280-206a.c.), tercer escolarca de la escuela estoica, quien realizó importantes contribuciones a este respecto.

Este escrito estará dividido en tres partes. La primera se ocupará de presentar la respuesta de Crisipo a lo que ha sido llamado la *objeción externalista*. De acuerdo con ésta, quien sostenga una postura determinista está condenado a afirmar que nuestras acciones son causadas por factores externos que están fuera de nuestro control y que, por esta razón, nosotros no debemos ser considerados responsables de ellas. La respuesta de Crisipo consistirá en señalar que, aunque los factores externos sean la causa que inicia la cadena causal que desemboca en nuestras acciones, nosotros somos la causa que las controla y por ello es legítimo considerar que dichas acciones dependen de nosotros. En la segunda parte trataré de mostrar qué tiene de especial la naturaleza humana que nos permite considerarla como causa controladora de sus acciones. Se verá que el rasgo que le permite a los humanos tener el control de sus acciones es su capacidad de hacer un examen crítico de sus impresiones para determinar si realmente quieren ser movidos por ellas, en lugar de dejarse llevar automáticamente por aquello que los factores externos le sugieren. En la tercera parte intentaré mostrar la respuesta estoica a la objeción de acuerdo con la cual, debido a que el determinismo elimina las posibilidades alternativas, no es posible que un sistema determinista dé lugar verdaderamente a un examen crítico legítimo de las impresiones y no permite, en consecuencia, que nosotros seamos causas controladoras de nuestras acciones. Mostraremos que es posible que Crisipo, por medio de su lógica modal, haya intentado escapar a esta objeción, señalando que el determinismo es compatible justamente con cierto tipo de posibilidades alternativas, que es el relevante para conservar estos factores necesarios para hablar de lo que depende de nosotros y de la responsabilidad moral.

I

Uno de los problemas a los que Crisipo se enfrentó al defender el determinismo fue tratar de escapar a una crítica formulada por sus contemporáneos, y que Cicerón, en su obra *Sobre el destino,* presenta así:

> Si todas las cosas suceden por causa del destino, todas suceden por una causa antecedente; y si el deseo, también aquellas cosas que siguen al deseo, luego también los asentimientos; pero si la causa del deseo no está en nosotros, ni siquiera el deseo mismo está en nuestro poder. Si esto es así, ni siquiera aquellas cosas que se siguen del deseo están en nosotros. Por consiguiente, ni los asentimientos ni las acciones están en nuestro poder. De lo cual se sigue que ni las alabanzas ni los vituperios, ni los honores ni los suplicios son justos.[3]

La crítica que se presenta en este pasaje está basada en una concepción que llamaré *externalista* del proceso causal que se desarrolla para que se produzca una acción. De acuerdo con esta concepción, un factor externo, que es llamado en otros fragmentos "impresor" (φανταστόν)[4], causa en nosotros un deseo, del cual se sigue un asentimiento, del cual se sigue una acción. De esta manera, un factor externo es causa suficiente de que se desarrolle una cadena causal que concluirá en nuestras acciones.

Es decir, dado que un factor externo es causa suficiente de nuestro deseo, nuestro deseo es causa suficiente de nuestro asentimiento, y nuestro asentimiento es causa suficiente de nuestras acciones, hay que decir que los factores externos son causa suficiente de que se produzcan nuestras acciones. Ahora bien, dado

3 "Si omnia fato fiunt, omnia fiunt causa antecedente, et, si adpetitus, illa etiam, quae adpetitum sequuntur, ergo etiam adsensiones; at, si causa adpetitus non est sita in nobis, ne ipse quidem adpetitus est in nostra potestate; quod si ita est, ne illa quidem, quae adpetitu efficiuntur, sunt sita in nobis; non sunt igitur neque adsensiones neque actiones in nostra potestate. Ex quo efficitur, ut nec laudationes iustae sint nec vituperationes nec honores nec supplicia" (Cicerón, *Fat.* 40| SVF 2.974|L&S 62C).

4 Cf. Aecio 4.12.1-5|SVF 2.54|L&S 39B.

que no está en nuestro poder o, lo que es lo mismo, no depende de nosotros qué factores externos nos afectan, se dirá que el proceso que se sigue a partir de este factor externo y la acción en la que desemboca tampoco depende de nosotros.

Tras llegar a esta conclusión, el paso posterior de la argumentación presentada por Cicerón consiste en afirmar que sólo somos responsables de una acción si ésta depende de nosotros, pero como la concepción externalista implica que las acciones no dependen de nosotros, de ella se sigue que no hay cabida para la responsabilidad: ya no serán justos los vituperios, alabanzas, honores y suplicios.

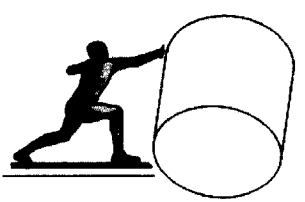
Crisipo estaba de acuerdo con el último paso de esta argumentación: él considera que si nuestras acciones no dependen de nosotros, no es justo atribuirnos responsabilidad de ellas. Por esta razón, se empeña en construir una concepción no-externalista de la acción humana, que le permita afirmar que nuestras acciones no son producto meramente de causas externas, sino que en alguna medida también son causadas por nosotros mismos. Llamaré a ésta una concepción *mixta,* puesto que combina la influencia de factores externos e internos en la producción de la acción. Cicerón, tras exponer la crítica que acabamos de presentar, indica cómo Crisipo escapaba a ella mediante una concepción mixta que es ilustrada mediante el símil del movimiento de un cilindro. Veamos, pues, dicho pasaje.

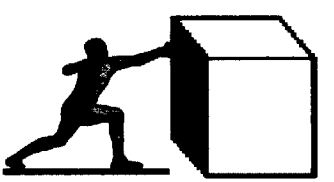
> Pues bien –afirma–, así como lo que empujó al cilindro le dio el principio de movimiento, pero no le dio la capacidad de girar, así ciertamente, el objeto imprimirá aquella impresión y casi marcará en el alma su aspecto, pero nuestro asentimiento estará en nuestro poder, y éste, a la manera como fue dicho en el caso del cilindro, movido externamente, en lo que resta será movido por su propia fuerza y naturaleza...[5]

5 "Ut igitur" inquit "qui protrusit cylindrum, dedit ei principium motionis, volubilitatem autem non dedit, sic visum obiectum imprimet illud quidem et quasi signabit in animo suam speciem, sed asensio nostra erit in potestate, eaque, quem ad modum in cylindro dictum est, extrinsecus pulsa, quod reliquum est, suapte vi et natura movebitur..." (Cicerón, *Fat.* 43-44 | SVF 2.974 | L&S 62C).

Este pasaje, que se muestra como una cita textual de un texto de Crisipo, nos permite saber con un alto grado de certeza cómo Crisipo escapaba a la crítica externalista que hemos presentado anteriormente. Examinemos, pues, lo expresado allí.

Crisipo está de acuerdo con la idea de que el objeto externo, que afecta el alma produciendo en ella una impresión, es el factor que inicia el proceso causal que termina en la producción de nuestras acciones. Así como quien empujó el cilindro inició su movimiento, así también el impresor inicia el proceso que desemboca en nuestro asentimiento y acción. Sin embargo, él se opone a la idea de que el factor externo sea una causa suficiente para que se produzca nuestro asentimiento. Esto es explicado por Crisipo mediante el símil del movimiento de un cilindro. Si contemplamos el proceso causal mediante el cual se produce el movimiento de un cilindro, notaremos que el proceso que se desarrolla no es tal como lo plantean quienes postulan la objeción externalista. No es cierto –como se deduciría de la concepción externalista– que un empujón (factor externo) sea la causa suficiente del movimiento del cilindro. Esto es claro si imaginamos a alguien que empuja un cubo en lugar de un cilindro, siendo incapaz de hacerlo rodar: el empujón no basta para que el objeto empujado *ruede*. La naturaleza propia del cilindro, su capacidad de rodar, es un factor que también tiene relevancia causal en la producción del movimiento giratorio del cilindro. Ahora bien, como esta naturaleza no es causada por el empujón, sino que es algo que existe independientemente de dicho empujón, se dirá que este factor externo no es una causa suficiente para la producción del movimiento rotatorio del cilindro.





Esto que se ha dicho en relación con el movimiento del cilindro, puede ser dicho también respecto de nuestras acciones. El impresor no es causa suficiente de nuestros asentimientos y acciones. En el proceso de producción de éstos nuestra propia naturaleza también juega un papel causal, y esta naturaleza, a su vez, no es consecuencia del factor externo que inicia el proceso. De ahí que, si bien el impresor inicia el proceso, éste no debe ser concebido como causa suficiente de nuestros asentimientos y nuestras acciones.

Podemos reconstruir de un modo muy breve una parte de la teoría estoica de la acción en aras de traer a la luz este hecho. El proceso inicia cuando un impresor afecta nuestra alma y produce en ella una impresión impulsiva (φαντασία ὁρμητική). Una impresión impulsiva es aquella que nos indica que algo es apropiado a nuestra naturaleza.[6] Por ejemplo, cuando un gato contempla un ratón se puede producir en él la impresión que le manifiesta que es apropiado a su naturaleza cazarlo, pero cuando un elefante contempla el mismo ratón se produce en él una impresión que le manifiesta que es apropiado huir. A partir de esto es claro que en la producción de una impresión impulsiva intervienen no solamente los impresores externos, sino también la naturaleza propia de cada individuo.

Ya en el primer paso del proceso causal que se desarrolla para la producción de una acción podemos notar que los factores externos no son causas suficientes de nuestras acciones. Sin embargo, no es éste el paso relevante en el que debemos detenernos si queremos entender la noción de *lo que depende de nosotros*. De acuerdo con el pasaje de Cicerón que hemos presentado, aquello que depende propiamente de nosotros son nuestros asentimientos a las impresiones. La producción de nuestras impresiones, al igual que el movimiento del cilindro, no es algo que realmente dependa de nosotros. Cuando un objeto nos afecta causará en el alma una impresión y no depende de nosotros si tenemos esa impresión o no. De hecho, si el objeto nos afecta, es inevitable que se genere en nosotros esa impresión. Puede que nuestra naturaleza inter-

6 Cf. Estobeo 2.86.17/SVF 3.169/L&S 53Q.

venga señalando si ese objeto es apropiado a nuestra naturaleza o no, pero la impresión del objeto se producirá y eso no depende de nosotros.

Así, aunque nuestra propia naturaleza juegue un rol causal en la producción de la impresión, éste no es el rol relevante para asegurar que nuestras acciones dependen de nosotros. El rol relevante se da en el momento del asentimiento. En el pasaje de Gelio en el que se reporta también mediante una cita textual el símil del pasaje del cilindro, se puede ver el tipo de rol que tiene nuestra naturaleza en este instante y que permite afirmar que nuestras acciones dependen propiamente de nosotros.

> Del mismo modo que –dice– si empujas un cilindro de piedra sobre un terreno inclinado y escarpado, habrás producido ciertamente la causa e inicio de su movimiento hacia delante, pero pronto él rueda hacia delante no porque tú aún hagas eso, sino porque tales son su forma y figura rodante, así también el orden, racionalidad y necesidad del destino pone en movimiento los mismos géneros y principios de causas, pero el impulso deliberativo de nuestra mente y nuestras mismas acciones son *controladas* por nuestra propia voluntad e intelecto.[7]

De la misma manera que el cilindro no puede controlar si gira o no cuando es impulsado por un terreno inclinado, el agente no controla si tiene o no una impresión estimulante. En contraste –de acuerdo con el pasaje de Gelio– el agente que puede ser responsabilizado[8], puede controlar si asiente o no y, en consecuencia, si produce los impulsos y acciones que son resultado de su deliberación y asentimiento. Entenderemos esto mucho mejor más ade-

---

7 "...sicut" inquit "lapidem cylindrum si per spatia terrea prona atque derupta iacias, causam quidem ei et initium praecipitantiae feceris, mox tamen ille praeceps volvitur, non quia tu id iam facis, sed quoniam ita sese modus eius et formae volubilitas habet: sic ordo et ratio et necessitas fati genera ipsa et principia causarum movet, impetus vero consiliorum mentiumque nostrarum actionesque ipsas voluntas cuiusque propia et animorum ingenia moderantur" (Gelio 7.2.6-13/SVF 2.1000 parte/L&s 62D).

8 El pasaje se encuentra en un contexto en el que se pretende defender que la censura y la alabanza tienen lugar en un cosmos regido por el destino.

lante. Por ahora nos basta con mantener presente que el agente debe ser una *causa controladora* de sus acciones para que se pueda considerar propiamente que éstas dependen de él. Si el ser que se mueve no es la causa controladora, aunque sea causa en algún otro sentido, no podemos decir que sus acciones dependan de él y, en consecuencia, tampoco podemos decir que es un sujeto moralmente responsable de ellas.

II

En esta sección nos encargaremos de clarificar qué tiene de especial la naturaleza humana que nos permite considerarla como *causa controladora* de sus actos. Esto lo haremos fundamentados en dos pasajes, el uno de Alejandro de Afrodisias en *Sobre el destino* 13 y el otro de Nemesio en *Sobre la naturaleza de los hombres* 35[9]. Comencemos con el de Alejandro:

> Siendo estas cosas así, y sucediendo por el destino los movimientos y actividades en el cosmos, unos a causa de la tierra, si acaso es así, otros a causa del aire, otros a causa del fuego, otros a causa de alguna otra cosa, y sucediendo algunos también a causa de los animales (y de tal clase son los movimientos de acuerdo con el impulso), dicen que las cosas que suceden por el destino a causa de los animales *dependen de* los animales, llegando a ser de igual manera que todas las demás cosas en relación con la necesidad, por el hecho de que es necesario también para ellos [los animales] que las causas externas estén presentes en ese momento por necesidad, de manera que ellos por necesidad realicen de algún modo el movimiento que se da a partir de ellos mismos y de acuerdo con el impulso. Y puesto que éstas suceden a causa del impulso y el asentimiento, y de aquellas las unas a causa del peso, las otras a causa del calor, y las otras de acuerdo con alguna otra cosa, dicen que las de este tipo dependen de los animales,

9 Cf. Salles (2005) pp. 69-73 o Salles (2006) pp. 112-116 para una demostración en extenso de que la doctrina expuesta en Alejandro de Afrodisias *Sobre el Destino* 13 y Nemesio 35 efectivamente es crisipiana.

> y ya no cada una de aquellas, la una de la piedra y la otra del fuego. Y ésta es brevemente la opinión de ellos acerca de lo que depende nosotros.[10]

Para entender el pasaje, recordemos que los estoicos concebían al destino como una cadena de causas que determina de modo necesario cada uno de los eventos del universo. El modo de actuar del destino, de acuerdo con esta concepción, es por medio de las causas que se dan en el mundo natural. Dentro de estas causas podemos encontrar cosas tales como el peso de la piedra, la forma cilíndrica de una piedra, etc. Basados en esto podemos afirmar que el movimiento descendente de la piedra es realizado por el destino instanciado en una causa particular: la naturaleza pesada de la piedra. De la misma manera sucede en los demás casos: el movimiento rodante del cilindro es realizado por el destino instanciado en la forma cilíndrica de éste, etc.

En este grupo de eventos que son producidos cuando el destino actúa instanciado en la naturaleza de los objetos, es decir, en el grupo de eventos en los que las circunstancias internas fungen como causas, es donde se deben ubicar las cosas que dependen de nosotros. Sólo porque el destino realiza nuestras acciones a causa de nosotros, podemos decir que nuestras acciones dependen de nosotros. Se recalca aquí lo que trajimos a la luz en la sección anterior con la ayuda de nociones más técnicas: lo que depende de nosotros (τὸ ἐφ' ἡμῖν) tiene que ser a causa de nosotros (διὰ ἡμῶν).

---

10 "οὕτως δὲ τούτων ἐχόντων, καὶ γινομένων ὑπὸ τῆς εἱμαρμένης κινήσεών τε καὶ ἐνεργειῶν ἐν τῷ κόσμφτῶν μὲν διὰ γῆς, ἂν οὕτω τύχῃ, τῶν δὲ δι' ἀέρος, τῶν δὲ διὰ πυρός, τῶν δὲ δι' ἄλλου τινός, γινομένων δέ τινων καὶ διὰ ζῴων 'τοιαῦται δὲ αἱ καθ' ὁρμὴν κινήσεις, τὰς διατῶν ζῴων ὑπὸ τῆς εἱμαρμένης γινο-μένας ἐπὶ τοῖς ζῴοις εἶναι λέγουσιν, ὁμοίως δέ ὡς πρὸς τὸ ἀναγκαῖον τοῖς ἄλλοις γινομένας ἅπασιν, τῷ δεῖν καὶ τοῖς ἐξ ἀνάγκης τὰ ἔξωθεν αἴτια παρεῖναι τότε, ὥστε αὐτὰ τὴνἐξ ἑαυτῶν τε καὶ καθ' ὁρμὴνκίνησιν ἐξ ἀνά γκης οὕτω πως ἐνεργεῖν. ὅτι δὲ αὗται μὲν δι' ὁρμῆς τε καὶ συγκαταθέσεως, ἐκείνων δέ αἱμὲν διὰ βαρύτητα γίνονται, αι δὲ διὰ θερμότητα, αἱ δὲ κατ' ἄλλην τινά, ταύτην μὲν ἐπὶ τοῖς ζῴοις λέγοντες, οὐκέτι δὲ ἐκείνων ἑκάστην, τὴν μὲν ἐπὶ τῷ λίθφ, τὴν δέ ἐπὶ τῷ πυρί. καὶ τοιαύτη μὲν αὐτῶν ἡ περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν δόξα ὡς δι' ὀλίγων εἰπεῖν" (Alejandro, *Fat.* XIII 182.8-20).

Pero, como lo indica el pasaje de Alejandro, los estoicos consideraban que no es suficiente establecer que un objeto *x* es la causa de un efecto *e*, para afirmar que *e depende de x*. La naturaleza pesada de la piedra es causa de que ella caiga, pero no por ello podemos afirmar que el caer depende de la piedra y lo mismo se aplica al cilindro. Sólo las cosas que suceden a través de la naturaleza animal dependen de dicha naturaleza.

Es necesario señalar en este punto que el texto de Alejandro tiene una imprecisión que nos puede llevar a malentender la doctrina crisipiana. De acuerdo con la reconstrucción que él realiza de la doctrina crisipiana de lo que depende de nosotros, las acciones de todos los animales dependen de ellos: las acciones de los perros dependen de ellos tanto como las humanas dependen de los hombres. Pero, si recordamos que el afirmar que una acción depende de nosotros es un fundamento suficiente para establecer que somos responsables de ella, es preciso sostener que la noción de lo que depende de nosotros aplica sólo en el campo de lo humano, es decir, sólo para los animales racionales, toda vez que sólo a los humanos se les atribuye responsabilidad de sus actos. De ahí que no sea apropiado afirmar con Alejandro que las acciones que son causadas por la naturaleza de los animales dependen de ellos, sino que debemos ser más precisos en nuestra afirmación y sostener que las acciones que suceden a causa de la naturaleza de los animales racionales son las que propiamente dependen de ellos.

En *Sobre la naturaleza de los hombres* 35, Nemesio presenta también la noción crisipiana de lo que depende de nosotros fundamentada en la noción de lo que es causado por nosotros. Allí se señala también que solamente los actos causados por cierta naturaleza son actos que dependen de ella. Cuando Nemesio describe esta naturaleza, menciona como una de sus cualidades el examen crítico (κρίσις) de las impresiones, la cual, como veremos, es privativa de los seres racionales.[11] Esta mención es un buen indicio de

11 Para un estudio detallado de la noción de κρίσις, ver Salles (2005) pp. 54-55 o Salles (2006) pp. 92-93.

que Crisipo, efectivamente, restringía su noción de lo que depende de nosotros a las acciones producidas por la naturaleza racional.

Teniendo en cuenta esto, nuestra labor consistirá ahora en determinar qué tiene de especial la naturaleza humana, en contraste con la naturaleza de los seres inanimados y la de los animales no-racionales, que nos permite afirmar que las acciones que son producidas por ella dependen de ella o que, como decíamos en el apartado anterior, ella es la *causa controladora* de sus acciones, pero que no sucede lo mismo con los demás seres. Para realizar esta labor continuemos con la reconstrucción iniciada en la sección anterior de la teoría estoica de la acción. Partamos del siguiente pasaje:

> Y los seres animados son movidos por ellos mismos cuando una impresión, que incita a un impulso, ocurre dentro de ellos. El animal racional, sin embargo, en adición a su naturaleza impresionable, tiene también la razón que *examina críticamente* (τὸν κρίνοντα) las impresiones, rechazando algunas de ellas y aceptando otras, para que el animal se mueva en conformidad con ellas.[12]

Hemos visto que el proceso para la producción de una acción comienza cuando un impresor externo afecta el alma y produce en ella una impresión impulsiva, es decir, una impresión que invita o exhorta (προκαλεῖται) al animal a generar un impulso que se manifiesta como apropiado a su naturaleza. La actitud que tienen los animales no-racionales y los hombres frente a dichas impresiones es diferente. Mientras que el animal asiente instintiva y automáticamente a la impresión y produce el impulso que le es exhortado, el ser humano se detiene y pasa juicio sobre sus impresiones, para determinar si el impulso que se le manifiesta como apropiado en verdad lo es. Si la persona considera que sí lo es, entonces da un asentimiento racional (un asentimiento basado en un examen racional) y genera dicho impulso; si ella considera tras

12 "καὶ ἀφ' ἑαυτῶν κινεῖται τὰ ἔμψυχα φαντασίας ἐγγινομένης ὁρμὴν προκαλουμένης. (...) Τὸ μέντοι λογικὸν ζῷον καὶ λόγον ἔχει πρὸς τῇ φανταστικῇ φύσει, τὸν κρίνοντα τὰς φαντασίας καί τινας μὲν ἀποδοκιμάζοντα, τινὰς δὲ παραδεχόμενον, ἵνα ἄγηται τὸ ζῷον κατ' αὐτάς" (Orígenes, *De principiis* 3.1.2.10-3.1.3.3/ SVF 2.988, parte/L&S 53 A).

una inspección que en realidad dicho impulso no es tan apropiado como se manifestaba, entonces retiene su asentimiento y no produce el impulso o prohíbe que dicho impulso sea producido.[13]

Los animales, en últimas, no se ocupan de examinar si desean ser movidos por aquello que se les presenta como deseable a través de sus impresiones. Debido a que ellos carecen de razón, no tienen la capacidad de evaluar sus impresiones para determinar si lo que ellas les sugieren es realmente apropiado o no. Por esa razón, cuando algo se les muestra como apropiado, ellos asienten instintivamente y se dejan llevar. En este aspecto su naturaleza es similar a la del cilindro y el cono: cuando son afectados por un impresor externo son arrastrados a actuar de cierta manera. No está en su control el movimiento que ellos realizan, sino que éste se produce automáticamente en dichas circunstancias.

La naturaleza humana se distingue de las demás justamente en este punto. Cuando el hombre es afectado por un impresor externo y se produce en él una impresión impulsiva, su naturaleza no lo lleva instintivamente a producir el impulso que se le está sugiriendo. De hecho vemos que el hombre tiene un número de instintos mucho menores y menos desarrollados que los demás animales. Normalmente el hombre no actúa a partir de instintos. Por el contrario, los impulsos de los hombres son prescritos por su razón tras un examen de si aquello que se muestra como deseable en sus impresiones realmente lo es.[14]

---

13 Esto está de acuerdo con el siguiente fragmento: "Y, de acuerdo con él [Crisipo], el impulso del hombre es la razón que le prescribe actuar, como escribió en el libro *Acerca de la Ley*, y la repulsión por consiguiente es la razón que prohíbe". "καὶ μὴν ἡ ὁρμὴ κατά γ' αὐτὸν τοῦ ἀνθρώπου λόγος ἐστὶ προστακτικὸς αὐτῷ τοῦ ποιεῖν, ὡς ἐν τῷ περὶ Νόμου γέ γραφεν. οὐκοῦν καὶ ἡ ἀφορμὴ λόγος ἀπαγορευτικὸς" (Plutarco, *De Stoicorum repugnantiis* 1037.F.2- 1037.F.5/SVF3.175 parte/ L&S 53 R).

14 Vale la pena notar la gran similitud que tienen en este punto la propuesta estoica y la propuesta de Harry Frankfurt. Éste dice que lo que nos hace propiamente personas, es decir, entes sujetos a evaluaciones morales, es que nosotros no somos movidos instintivamente por nuestros deseos, sino que nos ocupamos de si queremos ser movidos por ellos. Los demás animales, si bien son movidos también por sus deseos, no se ocupan de evaluar si realmente quieren ser movidos por ellos. Esta semejanza nos muestra la actualidad que pueden tener las posturas antiguas en los debates contemporáneos (cf. Frankfurt (1988)).

Con este desarrollo hemos logrado encontrar la razón por la que los seres humanos debemos ser considerados como causas controladoras de nuestras acciones: nosotros, frente a nuestras impresiones estimulantes, podemos realizar un examen crítico para decidir cómo vamos a actuar en esa oportunidad y de esa manera nosotros controlamos nuestras acciones.

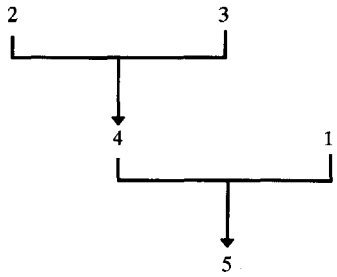
III

En la presente sección nos ocuparemos, en primer lugar, de mostrar una importante objeción a la postura que hemos presentado aquí y, posteriormente, de proponer que una de las teorías que Crisipo desarrolló fue planteada precisamente como estrategia para escapar a esta objeción.

Comencemos, entonces, con plantear la objeción.[15] Ésta se desarrollaría de la siguiente manera: (1) Crisipo sostiene que nuestras acciones dependen de nosotros si éstas están fundamentadas en un examen crítico de nuestras impresiones, pues es esto lo que nos permite tener control de ellas. Sin embargo, (2) dicho examen crítico de nuestras impresiones sólo es legítimo si tenemos posibilidades alternativas de acción, puesto que, cuando hacemos un examen crítico de las impresiones que nos exhortan a producir un impulso, de lo que nos ocupamos es de determinar si hemos de asentir o no a nuestras impresiones, es decir, si debemos o no producir el impulso que ellas nos exhortan. Pero si estamos intentando determinar esto, es porque es realmente posible para nosotros tomar cualquiera de los dos caminos de acción que estamos examinando. Ahora bien, (3) el determinismo de Crisipo implica que no tenemos posibilidades alternativas en el momento de hacer el examen racional de nuestras impresiones. En consecuencia, (4) el determinismo de Crisipo implica que no hay un examen crítico

15 Ésta es planteada a los estoicos con terminología aristotélica en Alejandro, *Fat.* XI y es muy probable que Crisipo tuviera conocimiento de ella, pues una versión de esta objeción se encuentra ya presente en Aristóteles (cf. Aristóteles, *Int.* 19ª 7-9).

legítimo de nuestras impresiones. En conclusión, (5) el determinismo de Crisipo, al hacer ilegítimo el fundamento de lo que depende de nosotros, hace que su doctrina de lo que depende de nosotros no sea adecuada.



Debido a la solidez de este argumento, a Crisipo sólo le restaba, para escapar a su terrible conclusión, negar la validez de una de sus premisas fundamentales. Ahora bien, la premisa 1 es tomada por él como cierta. En consecuencia, a él sólo le resta negar la validez de 2 o de 3. De este modo, Crisipo debe demostrar o bien que (¬2) el examen crítico de las impresiones, que nos permite tener el control de nuestras acciones, permanece siendo legítimo aun cuando sólo se presente como posible al agente una vía de acción, o que (¬3) el determinismo no anula las posibilidades alternativas relevantes para conservar la legitimidad del examen crítico de las impresiones.

La razón que se arguye para sostener la premisa (2) de la objeción que se ha presentado es muy persuasiva. Recordemos que el examen crítico es lo que nos permite asegurar que nosotros controlamos si asentimos o no a una impresión y si, consecuentemente, realizamos o no una acción. Si se puede afirmar que nosotros controlamos la ocurrencia de un suceso, es porque éste podía ocurrir o no ocurrir. Por esta razón hemos de considerar que, cuando nos ponemos en la labor de examinar críticamente nuestras impresiones, está en nuestro poder dar o retener nuestro asentimiento a ellas, es decir, tenemos posibilidades alternativas. Si se produjera un examen crítico en una ocasión en la que el agente no tiene

posibilidades alternativas, es difícil ver cómo un examen crítico de este tipo serviría como fundamento para asegurar que el agente tiene el control de sus acciones. Esto me lleva a pensar que Crisipo debió aceptar la validez de la premisa 2: el examen crítico que nos permite afirmar que el agente tiene el control de sus acciones supone posibilidades alternativas. Lo que controla el agente justamente es cuál de estas alternativas tendrá lugar.

En conformidad con esta idea, quiero mostrar a continuación que los desarrollos de lógica modal de Crisipo pueden ser comprendidos como una manera de argumentar en contra de la premisa 3. De acuerdo con esta interpretación, las nociones modales le servirán a Crisipo para sostener la tesis según la cual el determinismo *no* elimina las posibilidades alternativas o, en otras palabras, el determinismo *es compatible* con las posibilidades alternativas que son relevantes para conservar la legitimidad del examen crítico de nuestras impresiones y, en consecuencia, que los seres humanos tenemos el control de nuestras acciones.

Ahora bien, hemos dicho que el determinismo causal de Crisipo sostiene que todos los sucesos están determinados en tanto que son una consecuencia necesaria de un conjunto de causas precedentes. Los estoicos consideraban que si un ser perfectamente racional conociera la totalidad de las causas de un instante del cosmos, él podría saber con completa certeza todo lo que pasaría en adelante.[16] Llamaremos *cósmica* a esta perspectiva y diremos que, contemplando la *totalidad de las causas*, todos los sucesos que se dan en el mundo, incluyendo nuestras acciones, se muestran como necesarios y todo lo que es contrafáctico (diferente a lo fáctico) se muestra como imposible. Me explico, si examinamos en detalle el nexo causal del universo veremos que es necesario que yo esté escribiendo este texto y esto es necesario en tanto que es consecuencia del conjunto total de causas precedentes. Por ello mismo, cualquier suceso contrafáctico, como que yo no esté escribiendo este texto, es causalmente imposible.

16 Cf. Cicerón, *Div.* 1.127/SVF 2.944/L&S 55 O.

Este sentido de necesidad que se obtiene desde una perspectiva cósmica, pensando en el cual se afirma que todos los sucesos ocurren de modo necesario, no es criticado por Crisipo. Por el contrario, él desarrolla múltiples argumentos que pretenden defender la validez de esta postura.[17] Ahora, teniendo en cuenta que Crisipo considera que adoptando esta perspectiva debemos afirmar que todos los sucesos fácticos son necesarios y que todos los contrafácticos son imposibles, ¿cómo podemos hablar de posibilidades alternativas?

Es en este punto en el que la lógica modal entra en escena. Crisipo desarrolló una noción modal de posibilidad que no era contradictoria con la necesidad cósmica de todos los sucesos y que al mismo tiempo daba lugar a las posibilidades alternativas. Esto lo logró mostrando que no sólo son posibles los eventos fácticos, sino también son posibles los contrafácticos. Ahora bien, hemos dicho que todos los contrafácticos son imposibles desde una perspectiva cósmica, por ello será importante que tengamos en adelante presente que lo que se tratará de demostrar no es que los contrafácticos son posibles desde esta perspectiva, lo cual correspondería a intentar caer en una contradicción, sino más bien que son posibles desde otra perspectiva, que es la perspectiva relevante para mantener la legitimad del examen crítico de nuestras impresiones.

Examinemos, entonces, la noción modal de posibilidad de Crisipo para comprender cómo ésta daba lugar a las posibilidades alternativas. La noción de posibilidad es reportada por Diógenes Laercio junto con las nociones de imposible, necesario y no-necesario[18].

---

17 Podemos encontrar que la postura según la cual, desde esta perspectiva cósmica, todos los sucesos del cosmos son necesarios, se deriva de 5 de las teorías estoicas más importantes: unidad del cosmos, efectividad de la adivinación, lógica bivalente, ciclo cósmico y eterno retorno, y providencia divina (cf. Gómez, (2004) pp. 10-25).

18 "Además, algunas cosas son posibles y otras imposibles, y algunas son necesarias y otras no-necesarias. Posible es aquello que es susceptible de ser verdadero y que no está impedido por factores externos de ser verdadero, por ejemplo, «Diocles está vivo». Imposible es aquello que no es susceptible de ser verdadero, por ejemplo, «la tierra vuela». Necesario es aquello que, siendo verdadero, no es susceptible de ser falso, o es capaz de ser falso pero está impedido por factores externos de ser falso, por ejemplo, «la virtud es benéfica». No-necesario es aquello que tanto es verdadero como susceptible de ser falso y no está impedido por factores externos de ser falso, por ejemplo, «Dión camina». "Ετι τε τὰ μέν ἐστι δυνατά, τὰ δ' ἀδύνατα·

Nos ocuparemos aquí solamente de examinar la noción de posibilidad, por ser la única importante para nuestros propósitos. De acuerdo con Crisipo, una proposición como "Diocles está vivo" es posible si cumple con dos condiciones: (i) es susceptible de ser verdadera y (ii) no está impedida por factores externos de ser verdadera. Intentemos comprender cada una de estas dos condiciones.

La primera condición expresada en esta definición fue tomada por Crisipo de Filón el Dialéctico (finales del siglo IV a.C.), quien sostenía que "posible es aquello que, de acuerdo con la naturaleza propia del enunciado, admite ser verdadero".[19] Pero ¿a qué se está haciendo referencia cuando se habla de la naturaleza propia del enunciado? ¿Qué es aquello que se mira en el enunciado para determinar si éste admite ser verdadero y si es, en consecuencia, posible? El siguiente pasaje, en el que Alejandro nos da a conocer la noción de posibilidad de Filón, nos puede ayudar a comprender esto:

> [Posible es] aquello que se predica de acuerdo con lo más propio del sujeto, aun cuando sea impedido de llegar a ser por algo externo y necesario. De este modo afirmaba que la paja en átomos o en el fondo del mar puede ser quemada estando allí, aunque sea impedida por las circunstancias por necesidad.[20]

καὶ τὰ μὲν ἀναγκαῖα, τὰ δ' οὐκ ἀναγκαῖα. δυνατὸν μὲν τὸ ἐπιδεκτικὸν τοῦ ἀληθὲς εἶναι, τῶν ἐκτὸς μὴ ἐναντιουμένων εἰς τὸ ἀληθὲς εἶναι, οἷον 'ζῇ Διοκλῆς'· ἀδύνατον δὲ ὃ μή ἐστιν ἐπιδεκτικὸν τοῦ ἀληθὲς εἶναι, οἷον 'ἡ γῆ ἵπταται.' ἀναγκαῖον δέ ἐστιν ὅπερ ἀληθὲς ὂν οὐκ ἔστιν ἐπιδεκτικὸν τοῦ ψεῦδος εἶναι, ἢ ἐπιδεκτικὸν μέν ἐστι, τὰ δ' ἐκτὸς αὐτῷ ἐναντιοῦ- ται πρὸς τό ψεῦδος εἶναι, οἷον 'ἡ ἀρετὴ ὠφελεῖ.' οὐκ ἀναγκαῖον δέ ἐστιν ὃ καὶ ἀληθές ἐστιν καὶ ψεῦδος οἷόν τε εἶναι, τῶν ἐκτὸς μηδὲν ἐναντιουμένων, οἷον τὸ 'περι πατεῖ Δίων" (Diógenes Laercio, *Vit.* 7.75.4 - 7.76.1/ι.&s 38D; Traducción de Salles).

19 "Philo enim dicit possibile esse quod natura propia enuntiationis suscipiat veritatem" (Boecio, *Int.* ii 234.10-22).

20 "ἣν δέ τοῦτο τὸ κατὰ ψιλὴν λεγόμενον τὴν ἐπιτηδειότητα τοῦ ὑποκειμένου, κἂν ὑπό τινος ἔξωθεν ἀναγκαίου ᾖ γενέσθαι κεκωλυμένον. οὕτως τό ἄχυρον τὸ ἐν τῇ ἀτόμῳ ἢ τὸ ἐν τῷ βυθῷ δυνατὸν ἔλεγε καυθῆναι ὂν ἐκεῖ, καίτοι κωλυό μενον ὑπὸ τῶν περιεχόντων αὐτὸ ἐξ ἀνάγκης" (Alejandro, *In Ar. An. Pr* 184.6 - 184.10).

Cuando miramos la naturaleza propia del enunciado tenemos que fijarnos si de lo más propio del sujeto gramatical de la proposición se puede predicar lo que se está predicando. Si se puede, diremos que la proposición admite ser verdadera, en caso contrario, diremos que es falsa. Remitiéndonos al ejemplo de Filón, diremos que la proposición "la paja es quemada" admite ser verdadera, debido a que la capacidad de hacer combustión es propia de la naturaleza de la paja. Este rasgo es suficiente, de acuerdo con Filón, para determinar si la proposición admite ser verdadera y si es, en consecuencia, posible. Cualquier referencia a lo que no haga parte de lo más propio de la naturaleza del sujeto no es relevante para determinar el valor modal de la proposición.

Con la noción de *naturaleza propia,* Filón hace referencia a las cualidades internas del sujeto en contraposición con las circunstancias externas en las que se encuentra, señalando entonces que son las cualidades internas las que nos permiten determinar si algo es capaz de ser verdadero. Más específicamente, dentro del conjunto de cualidades internas, se hace referencia solamente a aquellas que son más propias del sujeto en contraposición con aquellas que no hacen parte de su naturaleza aunque son internas. Atendiendo a esta noción de naturaleza propia, Filón aseguraba que algunas cosas que jamás ocurrirán, algunos sucesos contrafácticos, son posibles. Así, es posible que unos leños sumergidos en el fondo del océano hagan combustión estando allí sumergidos. Esto se debe a que la posibilidad de que ellos hagan combustión se determina dejando de lado las circunstancias externas (falta de oxígeno) y las circunstancias internas que no son parte de la naturaleza propia del leño (la humedad) y fijándonos tan sólo en aquellas capacidades que son propias de la naturaleza de ese leño particular (su combustibilidad).

Crisipo, al considerar que la noción de posibilidad de Filón era muy amplia, por admitir como posibles cosas que el sentido común nos lleva a creer que no son posibles (que los leños se incendien estando sumergidos en el fondo del océano, por ejemplo), introduce una condición adicional para determinar que algo sea posible: las circunstancias externas no deben impedir que el suce-

so sea verdadero. De este modo, para determinar la posibilidad de un evento no nos bastará solamente con (i) examinar las capacidades del sujeto, sino que debemos también (ii) examinar las circunstancias externas. Pero aquellas cualidades internas que no hacen parte de la naturaleza del sujeto (como la humedad), siguen siendo dejadas de lado a la hora de determinar la posibilidad de un acontecimiento.

Teniendo en cuenta la condición adicional establecida por Crisipo, ya no es correcto considerar que es posible que los leños sumergidos en el fondo del océano se puedan prender. Sin embargo, esta condición adicional continúa permitiendo que algunos sucesos contrafácticos sean posibles. Por ejemplo, es posible que en este momento yo esté caminando porque (i) tengo la capacidad de caminar y (ii) ninguna circunstancia externa me lo impide.

Bajo esta noción modal de posibilidad no sólo son posibles, entonces, los eventos fácticos, sino también los contrafácticos. De este modo, se abren ante el sujeto posibilidades alternativas. Nos resta ver a continuación por qué estas posibilidades alternativas no son contradictorias con el determinismo, y por qué éstas son de hecho las posibilidades alternativas relevantes para conservar la legitimidad del examen crítico de las impresiones y para asegurar que nosotros tenemos el control de nuestras acciones.

Recordemos que la tesis determinista sostiene que desde una perspectiva *cósmica*, es decir, desde una perspectiva que examine en detalle cada una de las causas que intervienen en la producción de un evento, hay que concluir que dicho evento es causalmente necesario. En contraste, para determinar la posibilidad modal de un evento, no nos fijamos en la totalidad de las causas que intervienen en la producción del mismo, sino que dejamos de lado aquellas cualidades internas que no hacen parte de la naturaleza del sujeto (como la humedad del leño). Ahora bien, puesto que estamos hablando desde dos perspectivas diferentes, no se cae en contradicción al afirmar desde una de ellas que los sucesos contrafácticos son imposibles y desde la otra que éstos son posibles.

Lo que distingue a estas dos perspectivas es que la una deja de lado las cualidades internas que no hacen parte de la naturaleza del sujeto, mientras que la otra sí las tiene en cuenta. Pero, ¿por qué Crisipo consideraría que este tipo de cualidades no son relevantes a la hora de determinar si un suceso es posible? Concentrémonos en el campo de la acción humana que es el que nos interesa para nuestros propósitos, para dar respuesta a esta pregunta. De acuerdo con la noción de posibilidad de Crisipo, para determinar si es posible que en este momento yo camine, hay que tener en cuenta las circunstancias externas (e.g. si estoy atada a la silla) y las capacidades del individuo (e.g. si soy minusválida), pero hay que dejar de lado las cualidades internas que no son constitutivas de mi naturaleza. En el ámbito humano estas cualidades hacen referencia a mis deseos, creencias, expectativas, etc.

Esta idea de Crisipo parece estar en plena conformidad con el sentido común. Para ilustrar esto imaginemos la siguiente situación. Supongamos que tenía que pagar un impuesto en el Banco Nacional de la República y que no lo hice. Ahora supongamos que por no haber cancelado a tiempo me cobran un interés que debo pagar. Yo, indignada porque ahora me toca pagar una cuenta mucho mayor, me quejo por esta situación. Supongamos que en un mundo x mi queja consiste en lo siguiente: "no creo que me deban cobrar una multa, puesto que el banco estaba en paro y no había ningún otro medio para pagar el impuesto". En este caso realmente no era posible que yo pagara el impuesto, pues las circunstancias externas me lo impedían. Ahora supongamos que en un mundo x' yo me excuso diciendo "no creo que deban cobrarme una multa, puesto que yo no quería usar mi dinero en pagar el impuesto, sino más bien en comprarme un par de zapatos de moda". En este caso de seguro me habrían respondido: "disculpe señorita, usted tenía la posibilidad de pagar el impuesto e irresponsablemente prefirió usar su dinero en algo que era de menor importancia". La presencia de dicho deseo de comprar un par de zapatos no hace, de acuerdo con el sentido común, que sea legítimo afirmar que yo no tenía la posibilidad de pagar el impuesto. Los deseos no son algo que niegue que yo tenga posibilidades

alternativas, sino que son más bien el criterio mediante el cual yo elijo cuál de esas alternativas escogeré.

Antes de que intervengan mis deseos, creencias, etc. hay frente a mí posibilidades alternativas de acción. La presencia de un deseo no niega que esas alternativas estuvieron realmente frente a mí, sino que sirve como criterio para elegir una de esas alternativas. Por esto es que los deseos, creencias, expectativas, etc. no son relevantes para determinar si yo efectivamente tengo la posibilidad de actuar de cierta manera.

Esta perspectiva que adoptamos para determinar el valor modal de un evento es la perspectiva *del sujeto.* Si contemplamos nuestras acciones a partir de nuestro punto de vista, vemos que el mundo y nuestras propias capacidades físicas e intelectuales dejan indefinido qué curso de acción debemos tomar y, en este sentido, nos dejan posibilidades alternativas de acción. Somos nosotros, a partir de nuestros deseos, creencias, aspiraciones, etc., quienes elegimos cuál de esos diferentes cursos de acción tomaremos. Contrastando con esto, vemos que desde el punto de vista de los animales, el mundo y sus capacidades físicas (e intelectuales), no les dejan posibilidades alternativas de acción. Cuando el gato tiene en frente un ratón, esta circunstancia externa junto con sus instintos animales cazadores hace que sólo sea posible para él salir a cazar al ratón. No existe para él la posibilidad de no ponerse a cazar al ratón. Desde su perspectiva la acción de cazar se muestra necesaria. Desde nuestra perspectiva, se muestran como posibles diferentes cursos de acción.

Por ello la legitimidad del examen crítico de nuestras impresiones es conservada y con ella es conservada la idea de que nosotros somos la causa controladora de nuestras acciones. Es importante que el individuo examine las impresiones impulsivas que se le presentan y determine si, basado en sus deseos, creencias, etc., es apropiado asentir a ellas o no. Es posible para él producir el impulso que se le está exhortando o no producirlo, puesto que tiene las capacidades para hacerlo y nada externo se lo está impidiendo, por ello se requiere que él tenga presentes sus deseos, proyectos, etc., para determinar si dará o no el asentimiento.

Con el examen de la noción modal de posibilidad de Crisipo podemos dar por concluido nuestro examen de la noción estoica de lo que depende de nosotros. Digamos en breves palabras lo que encontramos a lo largo de este texto. Las acciones que dependen de nosotros son aquellas que están bajo nuestro control y eso gracias a que están fundamentadas en un examen crítico de nuestras impresiones, porque es precisamente en estos casos que tenemos en frente posibilidades alternativas de acción y somos nosotros los que elegimos cuál de ellas escogeremos.

BIBLIOGRAFÍA

TEXTOS FUENTE

Alejandro de Afrodisias [Fat.], (1983) *De Fato* (ed. Sharples, R.W), London, Duckworth.

Aristóteles [*Int.*], (1949) *Aristotelis [Categoriae et] liber de Interpretatione* (ed. L. Minio Paluello), Oxford, OUP.

Arnim, H. von (ed.) [SVF], (1903-1905) *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 3 vol., Leipzig, Teubner.

Cicerón [*Fat.*], (1999) *Sobre la adivinación, Sobre el destino y, Timco* (ed. Ángel Escobar), Madrid, Gredos.

Diógenes Laercio [DL], (1958) *Lifes of eminent philosophers* (ed. William Heinemann), London.

Long, A. & Sedley, D. (ed.) [L&S], (1987) *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge, CUP.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

Bobzien, S., (2001) *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford, OUP

Frankfurt, H., (1988) *The Importance of What We Care about. Philosophical Essays*, Cambridge, CUP.

Gómez, L., (2004) *Antifatalismo, acción y responsabilidad. Una interpretación desde el determinismo estoico antiguo*, Bogotá, UNAL, (sin publicar.)

Salles, R., (2005) *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, Burlington, Ashgate.

———, (2006) Los estoicos y el problema de la libertad, México, UNAM.

La libertad en Agustín (I)

Alfonso Flórez

En este trabajo presento primero unas observaciones generales sobre la cuestión de la libertad en Agustín, y luego expongo sus ideas sobre ella tal como aparecen en el *De Libero Arbitrio,* un texto temprano, pero paradigmático, tanto dentro de la obra de Agustín, como en el conjunto de la tradición agustiniana.

I. Observaciones generales

Antes de tratar con algún detalle el asunto de la libertad en Agustín, conviene hacer algunas precisiones de índole general que ayuden a determinar el tema en cuestión. Hay que anotar, en primer lugar, que la libertad *no* se identifica nunca con aquella posibilidad para elegir entre el bien y el mal, como si se tratase de una balanza cuyo fiel puede inclinarse ya hacia un lado, ya hacia el otro. En Agustín se encuentra un repudio explícito de esta concepción, repudio tanto más notable cuanto que la etimología misma de la palabra podía, según se pensaba entonces, inclinar a aquella opinión. En su fragorosa discusión final con Juliano, aquel obispo pelagiano que habría de convertirse en el formidable contradictor del Agustín anciano, el Obispo de Hipona le pregunta contradiciéndolo: *¿Acaso esta balanza que tratas de mantener en el fiel al decir que la voluntad es igualmente libre para el mal o el bien, al inclinarse a una parte indica que has perdido la razón?*[1] Dejando de

1 *"An hic libra tua, quam conaris ex utraque parte per aequalia momenta suspendere, ut voluntas quantum est ad malum, tantum etiam sit ad bounum libera, vergendo in unam partem te indicat delirantem?"* (*c. Jul. imp.*, 3, 117). En *Obras de San*

lado la increpación personal, propia de este debate entre los dos obispos, interesa resaltar que es Juliano quien entiende que *libertad* (*libertas*) proviene de *balanza* (*libra*), por lo que cabe asumir que será libre quien pueda inclinar su voluntad ya hacia el mal, ya hacia el bien. Agustín no es amigo de tales aventuras especulativas, y en este asunto prefiere mantenerse en la sobriedad de la tradición: libre es quien no es esclavo; traslada, sin embargo, este principio de la política al ámbito de la salvación, por lo que podrá afirmar sin dudar que *el albedrío de la voluntad es libre cuando no se somete a los vicios y a los pecados*[2]. De esta convicción procede la monotonía de su insistencia en el pasaje del Evangelio de Juan (8, 36): "*Por eso dice la Verdad: Sólo si el Hijo os da la libertad seréis realmente libres*"[3]. De allí que en el estado postlapsario, esto es, tras la caída de nuestros primeros padres, la libertad del hombre por sí misma no pueda ser sino una libertad incompleta, fugitiva o falsa, como fue libre el propio Agustín durante los años que anduvo errabundo lejos de Dios[4]. La lógica de Juliano lo lleva a afirmar que *la no libertad* –o esclavitud– *es la impotencia de elegir entre dos cosas contrarias, y por el contrario, que la libertad es la facultad de elegir*[5], creyendo captar con ello la esencia de la libertad[6], pero Agustín no se deja envolver en estas redes dialécticas[7], e insiste en su posición: *uno es libre para el mal si hace el mal de*

Agustín, T. XXXVI, *Réplica a Juliano (obra inacabada)*, trad. Luis Arias, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1985.

2 "*Arbitrium igitur voluntatis tunc est ver liberum, cum vitiis peccatisque non servit*" (*Civ. Dei*, 14, 11, 1). En *Obras de San Agustín*, T. XVII, *La Ciudad de Dios (2º.)*, trad. Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2001.

3 "*Unde Veritas dicit, si vos Filius liberaverit, tunc vere liberi eritis*" (*Civ. Dei*, 14, 11, 1).

4 *Mancam libertatem/fugitivam libertatem/falsae libertatis*, en *Confessiones* 2.6.14/ 3.3.5/3.8.16.

5 "*...id quod liberum non erat, alteri de contrariis cogeretur adhaerere; illud adversum ei, id est liberum, neutro sineretur addici*" (*c. Jul. imp.*, 3, 120).

6 "*Quae esset libertatis essentia?*" (*c. Jul. imp.*, 3, 119).

7 "*Nolo, ut definias; sed ut finias caecitatem*" –*no quiero que la definas, sino que pongas fin a tu ceguera* (*c. Jul. imp.*, 3, 119). Como se verá, es imposible definir la libertad, pues no corresponde a una naturaleza. Por lo demás, es característico de Agustín el rechazo del mero examen teórico de una cuestión, sin que el indagador mismo se involucre con ella.

pensamiento, palabra u obra. ¿Y qué adulto no lo puede hacer? Libre para el bien es aquel que, con buena voluntad, practica el bien en la acción, en la palabra, en el pensamiento, y esto, sin la gracia de Dios, ningún hombre lo puede hacer[8]. El hombre solo, por consiguiente, es libre sólo para obrar el mal, por lo que esta libertad no es una libertad verdadera; por el contrario, sólo con la libertad plena es libre el hombre para obrar el bien, pero entonces ya no se halla solo sino que recibe la ayuda de Dios.

De lo anterior puede colegirse una segunda observación, importante para precisar el pensamiento de Agustín en este respecto, y que concierne a la distinción que debe mantenerse entre *libre albedrío* (*liberum arbitrium*) y *libertad* (*libertas*). El libre albedrío es la determinación propia de la voluntad y, a diferencia de la libertad, no se perdió con la caída de nuestros primeros padres: *Pero ¿quién entre nosotros dice que por el pecado del primer hombre pereció el libre albedrío en el género humano? Pereció, sí, la libertad a causa del pecado (...) Tan es así que el libre albedrío no pereció en el pecador, que precisamente por el libre albedrío pecan sobre todo los que pecan con deleite y, amando el pecado, escogen lo que les agrada*[9]. La voluntad conforma, junto con la razón y la memoria, las tres facultades propias del alma humana, por lo que es connatural al hombre y no puede estar ausente allí donde se halle el alma. Aunque los argumentos de Agustín a este respecto tienen que ver con la realización voluntaria del pecado[10], hay que acentuar más bien el he-

8 "*Ad malum liber est, qui voluntate agit mala, aut opere, aut sermone, aut certes ola cogitatione: hoc autem grandioris aetatis quis hominum non potest? Ad bonum autem liber est, qui voluntate bona agit bona, etiam ipse aut opere, aut sermone, aut certes ola cogitatione : sed hoc sine Dei gratia nullus hominum potest*" (*c. Jul. imp.*, 3, 120).

9 "*Quis autem nostrum dicat, quos primi hominis peccato perierit liberum arbitrium de humano genere? Libertas quidem periit per peccatum (...) Nam liberum arbitrium usque adeo in peccatore non periit, ut per illud peccent, maxime omnes qui cum delectatione peccant et amore peccati, hoc eis placet quod eos libet*" (*c. ep. Pel.*, 1, 2, 5). En *Obras de San Agustín*, T. IX, *Contra las dos epístolas de los pelagianos*, trad. Victorino Capánaga y Gregorio Erce, ORSA, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1964.

10 "*Voluntate ergo peccatur. Et quoniam peccari non dubium est, ne hoc quidem dubitandum video, habere animas liberum voluntatis arbitrium*" –*luego a la voluntad debe atribuirse la comisión del pecado. Y como no hay duda sobre la existencia*

cho de que por el pecado no se desvirtúa la naturaleza humana, si bien se debilita, en particular la voluntad, hasta el punto de sólo poder obrar el bien con ayuda de Dios, pero esto también es una moción de la voluntad. El libre albedrío es, pues, esencial para la realización efectiva de cualquier intención del hombre, siempre y cuando caiga dentro de lo que le es posible obrar, pero debe solicitar la ayuda de Dios y recibir dicha ayuda para que aquello que obre sea bueno. Confundido, Juliano estimaba que la libertad ha de ser tanto para lo bueno como para lo malo, pero Agustín le replica que de ser ello así: *deberías privar de libertad a Dios, pues sólo puede tener buena voluntad, y jamás puede tener mala voluntad*[11]. En Dios, a diferencia del hombre, la voluntad está unificada en su bondad, y en ello consiste su libertad, mientras que el hombre, al menos en su estado actual, debe muchas veces esforzarse para que su voluntad se ajuste al bien[12], aunque en otras ocasiones la ayuda de Dios se basta para atraer con su dulzura a la voluntad[13].

---

del pecado, tampoco la habrá de esto, conviene a saber: que el alma está dotada del libre albedrío de la voluntad (*vera rel.*, 14, 27). En *Obras de San Agustín*, T. IV, *De la verdadera religión*, trad. Victorino Capánaga, ORSA, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1958.

11 "*Ac per hoc, necesse tibi est auferre libertatem Deo, qui tantummodo bonam potest, mala vero non potest habere voluntatem.*" (*c. Jul. imp.*, 3, 120).

12 "*Cum inhaesero tibi ex omni me, nusquam erit mihi dolor et labor, et viva erit vita mea tota plena te. Nunc autem quoniam quem tu imples, sublevas eum, quoniam tui plenus non sum, oneri mihi sum.*" *–Cuando yo me adhiriere a ti con todo mi ser, ya no habrá más dolor ni trabajo para mí, y mi vida será viva, llena toda de ti. Mas ahora, como al que tú llenas lo elevas, me soy carga a mí mismo, porque no estoy lleno de ti* (*Conf.*, 10.28.39). En *Obras de San Agustín*, T. II, *Confesiones*, trad. Ángel Custodio Vega, OSA, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1991. El libro décimo de las *Confesiones* trata el tema de la constante tentación que supone para el hombre su actual condición de vida terrena.

13 "*Non ut voluntas eius ad bonum sicut ad malum captiva rapiatur; sed ut a captivitate liberata, ad liberatorem suum liberali suavitate amoris, non servili amaritudine timoris attrahatur.*" *–Y no es que la voluntad se vea forzada como una esclava a obrar el bien o el mal, pero, libre de su esclavitud, es suavemente atraída por su libertador con la dulzura del amor, no por la amargura servil del temor* (*c. Jul. imp.*, 3, 112).

II. La libertad en el *De Libero Arbitrio*

En el *De Libero Arbitrio* Agustín aborda el problema de la libertad desde la cuestión del mal. La elección de este enfoque es comprensible, pues Agustín había pertenecido diez años al maniqueísmo, corriente que sostenía la existencia de dos principios universales, el principio del bien y el principio del mal, de cuya lucha y pugnacidad constantes el hombre también es testimonio, como lo muestra la interminable oposición entre su espíritu bueno y su cuerpo material malo. A partir de esto los maniqueos veían cualquier manifestación del mal como la obra de un principio cósmico, que seguía sus propias leyes y podía influir tanto en la dimensión física, como en la dimensión moral del hombre; por ello disolvían la responsabilidad individual respecto de actos reprobables en el obrar universal de un principio casi tan poderoso como el mismo bien y, en todo caso, más fuerte que éste en el mundo material. Con su conversión al cristianismo, Agustín inicia un largo proceso de ajuste de cuentas con el maniqueísmo, pues quiere dejar claro, para sí mismo y para otros, que su rompimiento con dicho movimiento fue completo y definitivo, y que su nuevo modo de pensar no alberga la menor traza de sus años de extravío.

Así, pues, se impone averiguar cuál sea el origen del mal. En este punto se presenta una dicotomía, pues uno es el mal que hacemos y otro el que padecemos. Este último, sin embargo, puede entenderse como castigo justo por acciones malas, y en la medida en que opera como reprensión y corrección no será considerado como un mal auténtico. El asunto queda reducido, pues, al mal que hacemos, del cual cada uno es autor, mas no de modo necesario, sino como acto que procede de la voluntad individual. En este punto se impone una primera precisión acerca de la imposibilidad de que el obrar mal se aprenda de algún maestro, lo que pondría en cuestión lo que se acaba de afirmar acerca del origen del mal en la voluntad individual. En efecto, como el entender es un bien, así mismo lo será el aprender, pues sin entender lo que se aprende no puede darse aprendizaje alguno. Así, como el aprendizaje, tanto en el hecho de aprender, como en aquello aprendido, es un bien, será imposible que haya una verdadera enseñanza y un verdadero

aprendizaje del mal. No hay enseñanza del mal; y si alguien enseña, no puede enseñar el mal[14]. Con esto se le cierra la puerta a cualquier posibilidad de escapar hacia otros, en este caso por vía de la enseñanza, respecto de la indagación del mal que se hace. Éste procede siempre de una voluntad individual.

En este punto Agustín reconoce que en su juventud, en el ardor de encontrar respuesta a la pregunta por el origen del mal que hacemos, cayó preso de las fabulaciones maniqueas, y, más importante aún, fue sólo por el auxilio divino que logró liberarse de aquellas engañifas y acceder a la primera libertad para buscar respuesta a su pregunta[15]. En estas líneas se condensa lo esencial de la respuesta de Agustín a la cuestión planteada. En primer lugar se constata la imposibilidad del hombre de acceder por sus propias fuerzas a la respuesta sobre la pregunta por el origen del mal. Más aún, cuando así se procede será inevitable caer no sólo en una posición equivocada, sino en una posición tal que lo que ella misma sostiene hace imposible encontrar la vía correcta de respuesta. En otras palabras: el joven Agustín, llevado por su propio impulso, buscó la respuesta a la pregunta por el origen del mal, y creyó encontrarla en la secta de los maniqueos. Ahora bien, esta secta sostenía que el mal que hacemos se origina en un principio cósmico ante el cual venimos a ser sólo como marionetas. En consecuencia *de esta enseñanza*, el joven Agustín se veía doblemente imposibilitado para buscar y encontrar la verdad. Por este efecto de cerrojo pudo su extravío durar diez largos años. Sus ansias de buscar la verdad se mantenían intactas, pues aunque en la secta se le ofrecían respuestas, había algo en él que anhelaba la verdad verdadera, más allá de meros esquemas racionales ingeniosos. Pero, a la vez, es evidente que el mecanismo que lo mantenía entrabado sólo podía romperse con ayuda de un agente diferente, exterior si se quiere. De allí que sólo cuando sus ansias de verdad (*amor*

14 "*Si enim malus est, doctor non est; si doctor est, malus non est*" (*Lib. Arb.*, I, 9). En *Obras de San Agustín*, T. III, *El libre albedrío*, trad. Evaristo Seijas, OSA, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982.

15 "*Ut, nisi mihi amor inveniendi veri opem divinam impetravisset, emergere inde atque in ipsam primam quaerendi libertatem respirare non possem*" (*Lib. Arb.*, I, 10).

inveniendi veri) alcanzaron la vía correcta (*impetravisset*) gracias al auxilio divino (*opem divinam*), pudo no sólo liberarse de aquella facción (*emergere inde*), sino también descansar en aquella primera libertad de buscar lo que tanto tiempo llevaba buscando (*in ipsam primam quaerendi libertatem respirare*). En otras palabras: sólo con la ayuda divina puede obtenerse aquella libertad únicamente con la cual puede plantearse la pregunta por la libertad. Sólo desde la verdadera libertad puede indagarse con verdad la libertad misma. Y correlativamente: el hecho de indagar por la libertad constituye una prueba, así sea indirecta, de su realidad.

A partir de aquí Agustín se propone ayudar a Evodio para que encuentre aquello que, gracias a la libertad, él mismo ya ha encontrado, a saber, la libertad verdadera[16], que no reside sólo en el intelecto sino que, primero, se manifiesta en la propia vida. La búsqueda de la libertad no puede ser una indagación sólo teórica, sino que ha de serlo ante todo práctica, de allí que los investigadores de la libertad deban apropiarse de la exhortación del profeta: *si no creéis, no entenderéis*[17], donde el creer recoge el elemento práctico ya actuante en la vida de quienes indagan, mientras el entender se refiere a la comprensión de dicho aspecto *desde el creer mismo,* es decir, desde la propia vida de los investigadores. Con esto queda claro que aquí Agustín no propondrá una doctrina de la libertad, y que tampoco hará un mero recuento de los pasos que él siguió para encontrar la libertad, sino que, ante todo, buscará que su interlocutor pueda acceder al reconocimiento de que ya desde el principio se halla en posesión de aquella libertad gracias a la cual puede indagar por la libertad.

---

16 *"Et quoniam mecum sedulo actum est, ut ista quaestione liberarer, eo tecum agam ordine, quem secutus evasi." –Y porque en orden a mí actuó con tanta eficacia que resolví satisfactoriamente esta cuestión, seguiré contigo el mismo orden que yo seguí y que me puso a salvo* (*Lib. Arb.*, I, 11). Nótese que la traducción deja perder el sentido que el autor le quiere dar al pasaje, al traducir *ut ista quaestione liberarer* como *que resolví satisfactoriamente esta cuestión,* cuando una traducción más literal, como *que fui liberado de esta búsqueda,* captaría mejor el tono de que gracias a la libertad se alcanza la situación de no tener que seguir indagando por la raíz de la libertad.

17 *"Nisi credideritis, non intellegetis"* (*Lib. Arb.*, I, 11).

El primer paso en esta vía consiste en reconocer a Dios como principio único, bueno y justo de todo lo creado. En esta declaración se contiene la respuesta a aquello que tanto atormenta a Evodio, pues a partir de ella se irá constatando en pasos sucesivos que el origen del mal no puede ser Dios, sino la concupiscencia de la propia alma, y que el mal no tiene entidad alguna, sino que consiste en la carencia de un bien, con lo cual queda sentada la base para reconocer la libertad de la voluntad humana atenida a sí misma como el origen del mal. Con esta constatación, empero, no queda aún zanjada la cuestión inicial acerca del origen del mal, pues al no reconocer sino a Dios como principio único de todo lo creado, parece ineludible concluir que, al menos en forma indirecta, Dios es también origen del mal al haber dotado al ser humano de aquella libertad por la que puede tanto optar por el bien, como por el mal. Sin embargo, Agustín rechaza esta noción de la libertad como capacidad indistinta de elección, ora del bien, ora del mal, pues si así fuese sería injusto que Dios castigara a quienes obran mal, ya que con ello no estarían sino efectuando uno de los fines propios de la libertad[18]. Frente a esta consideración abstracta de la libertad, conviene fijarse, más bien, en el ser humano particular, que, siendo bueno, sólo puede obrar con rectitud cuando quiere, es decir, cuando su voluntad es libre, pues sin ella no se puede obrar con rectitud[19]. La libertad es, pues, una condición necesaria, mas no suficiente, del obrar recto del ser humano; es decir, puede discernirse su presencia allí donde se presenten actos buenos, pero de su mera presencia no puede derivarse la realización de un acto bueno. Así, como sin la libertad habría sido imposible para el ser humano cumplir su fin propio de vivir con rectitud, ello es razón suficiente para que Dios lo haya dotado de un tal bien[20].

18 *"Non enim quia per illam [i.e., bonam voluntatem] etiam peccatur, ad hoc eam deum dedisse credendum est." –Y no porque el libre albedrío sea el origen del pecado, por eso se ha de creer que nos lo ha dado Dios para pecar* (*Lib. Arb.*, II, 5).

19 *"Si enim homo aliquod bonum est et non posset, nisi cum vellet, recte facere, debuit habere liberam voluntatem, sine qua recte facere non posset." –Si el hombre en sí es un bien y no puede obrar rectamente sino cuando quiere, síguese que por necesidad ha de gozar de libre albedrío, sin el cual no se concibe que pueda obrar rectamente* (*Lib. Arb.*, II, 5).

20 *"Satis ergo causae est cur dari debuerit, quoniam sine illa homo recte non potest vivere"* (*Lib. Arb.*, II, 5).

De aquí, empero, no puede derivarse la consecuencia de que la libertad no sea un bien o de que Dios no nos la ha debido dar, ya que con ella también podemos obrar mal. Sin duda es un bien, pues sólo con ella puede el ser humano lograr su fin propio, y al provenir de Dios ha de ser un bien. Sucede con ella, sin embargo, lo que sucede con otros bienes que el ser humano ha recibido y que puede usar mal, como las manos o la vista[21], y ello incluso de forma más radical, pues sólo puede usarse mal las manos y la vista gracias a la propia libertad mal usada. En sentido afirmativo esto quiere decir que la libertad se constituye como condición indispensable para una vida recta, lo que no puede decirse de las manos ni de la vista[22]. Al ser humano podrían faltarle ciertas determinaciones propias de su naturaleza, pero como tal nunca podrá faltarle la libertad. Ésta se constituye así en condición indispensable para el uso de los demás bienes, siendo ella misma un bien, lo que no esconde ninguna paradoja, sino que apunta a la constatación de que aquello más propio del ser humano comprende ciertas determinaciones trascendentales, como son la voluntad, la razón y la memoria, que no sólo pueden ser objeto de sí mismas[23], sino, más importante, se manifiestan en su propio ejercicio. Así, por la vo-

21 *"Quem ad modum ergo ista probas in corpore et non intuens eos qui male his utuntur laudas illum qui haec dedit bona, sic liberam voluntatem, sine qua nemo potest recte vivere, oportet et bonum et divinitus datam et potius eos damnandos, qui hoc bono male utuntur quam eum qui dederit, dare non debuisse fatearis." –Por consiguiente, así como concedes que son bienes estos del cuerpo y alabas a quien los dio, sin mirar a los que abusan de ellos, del mismo modo debes conceder que la libertad, sin la cual nadie puede vivir rectamente, es un bien dado por Dios, y que debemos reprobar a los que abusan de ese bien antes que decir que no debió habérnoslo dado el que nos lo dio* (*Lib. Arb.*, II, 185).

22 *"Cum ergo in corpore oculum concedas esse aliquod bonum, quo amisso tamen ad recte vivendum non impeditur, voluntas libera tibi videbitur nullum bonum, sine qua recto nemo vivit?" –Concediéndome, pues, que los ojos del cuerpo son un bien, cuya pérdida no impide, sin embargo, vivir rectamente, ¿te parecerá que no es un bien la libertad, sin la cual nadie puede vivir bien?* (*Lib. Arb.*, II, 189).

23 *"Noli ergo mirari, si ceteris per liberam voluntatem utimur, etiam ipsa libera voluntate per eam ipsam uti non posse, ut quodam modo se ipsa utatur voluntas quae utitur ceteris, sicut se ipsam cognoscit ratio quae cognoscit et cetera. Nam et memoria." –No te extrañe, pues, que, usando de las demás cosas por medio de la voluntad libre, podamos usar de la misma voluntad mediante ella misma, y esto de un modo que, usando la voluntad de las demás cosas, ella misma use de sí misma, a manera de lo que pasa con la razón, que no sólo conoce las cosas que no son de ella, sino que se conoce también a sí misma. Sucede lo mismo con la memoria* (*Lib. Arb.*, II, 195).

luntad se ejerce la voluntad, por la razón se conoce la razón, y por la memoria se recuerda la memoria. Aunque la libertad se presenta aquí en conjunción particular con la voluntad –que junto con la razón y la memoria conforman la triple determinación de la mente (*mens*) o espíritu (*animus*), puede pensarse que también la razón y la memoria han de ser libres en el ejercicio de sus actos respectivos, pues en caso contrario nunca podrían recibir un mal uso, ni contribuir a la perfección del ser humano.

La parte final de la argumentación se orienta a mostrar que esta moción de la voluntad, por la que usa mal aquello que de recibir un buen uso contribuiría a la perfección del ser humano, es decir, la libertad, goza de una primariedad absoluta, irreductible a la naturaleza. Para probar ello se recuerda que la mente no puede, so pena de injusticia, ser obligada a obrar mal por una mente superior o igual a ella, y tampoco puede serlo, en razón de su mayor potencia, por una naturaleza inferior a ella, con lo que hay que admitir que dicho movimiento no puede originarse sino en sí misma, y, sin embargo, no le es a ella natural[24]. Que la libertad no sea propia de la naturaleza del alma debe entenderse aquí no en el sentido de que le sea algo extrínseco[25], sino en el sentido de que sus movimientos no están determinados por lo que ella es. A diferencia de la piedra, cuyo movimiento hacia el suelo viene determinado por lo que ella misma es en cuanto piedra, es decir, por su naturaleza, los movimientos libres del alma pueden tomar cualquier dirección que ella decida, pues a partir de lo que ella misma

24 *"Restat igitur ut eis sit proprius iste motus quo fruendi voluntatem ad creaturam a creatore convertit. Qui motus si culpae deputatur –unde qui dubitat inrisione dignus tibi visus est–, non est utique naturalis, sed voluntarius." –No resta, por tanto, sino que sea propio de la mente aquel movimiento por el que ella aparta del Creador su voluntad de disfrute para tornarla a las criaturas; si este movimiento es culpable, y te ha parecido ridículo quien lo dude, no es natural ciertamente, sino voluntario* (*Lib. Arb.*, III, 9).

25 *"Non enim quicquam tam firme atque intime sentio quam me habere voluntatem eaque me moveri ad aliquid fruendum; quid autem meum dicam prorsus non invenio si voluntas qua volo et nolo non est mea." –Porque nada hay, en efecto, que sienta yo tan firme e íntimamente como que tengo voluntad y que por ella me muevo a procurar el goce de alguna cosa. Y en realidad no encuentro qué cosa pueda llamar mía, si no es mía la voluntad por la que quiero y no quiero* (*Lib. Arb.*, III, 12).

es, de su naturaleza, no queda marcado ningún movimiento con preferencia a otros. La consecuencia de esta exclusión del principio del obrar mal del ámbito de la naturaleza es que, al ser Dios el Creador de todas las naturalezas, no puede imputársele de ninguna manera el que Él se halle en el origen del mal que hacemos. De allí se sigue que la responsabilidad moral no es natural y, *por esa razón*, es indiscernible del ser humano que obra; si no fuera así –es decir, si esa no fuera *la* razón de la indiscernibilidad del ser humano y de su responsabilidad moral, quedaríamos abocados a una mera multiplicación de las naturalezas, y a un resurgimiento en un momento posterior del mismo problema. Esto último, por cierto, obliga también a constatar la primariedad del obrar libre de la voluntad, al ser fútil postular cualquier causa antecedente que no sea una naturaleza –habiéndose probado ya que no puede ser una naturaleza–, pues ante dicha presumible causa podría suscitarse de nuevo la misma pregunta, lo que nos arrojaría a una indagación sin término[26].

Cabe, para concluir, hacer notar que las reflexiones anteriores se aplican al ser humano creado en condición bienaventurada, en quien la voluntad libre busca sin dificultad el bien[27]; empero, la condición actual de caída, en que la ignorancia y la debilidad minan la libertad del ser humano para el buen obrar[28], parece hacer

26 *"Quoniam voluntas est causa peccati, tu autem causam ipsius voluntatis inquiris, si hanc invenire potuero, nonne causam etiam eius causae quae inventa fuerit quaesiturus es?" –Siendo la voluntad causa del pecado, tú me preguntas por la causa de la voluntad misma, y si llegara a encontrarla, ¿no me preguntarías también por la causa de esta causa?* (*Lib. Arb.*, III, 164).

27 *"Cum autem de libera voluntate recte faciendi loquimur, de illa scilicet in qua homo factus est loquimur." –Mas cuando hablamos de la voluntad libre que tenemos de obrar el bien, y que otorgó Dios al hombre, hablamos de aquélla de la cual dotó Dios al hombre cuando lo creó* (*Lib. Arb.*, III, 179).

28 *"Nec mirandum est quod vel ignorando non habet arbitrium liberum voluntatis ad eligendum quid recte faciat: vel resistente carnali consuetudine, quae violentia mortalis successionis quodammodo naturaliter inolevit, videat quid recte faciendum sit, et velit, nec possit implere." –Y no es de admirar que, como consecuencia de la ignorancia, no goce de la libertad, para elegir el bien que debe obrar; ni debe extrañar tampoco que, debido a la resistencia que ponen los malos hábitos de la carne, que se han hecho como connaturales a causa de la fuerza mortífera de la repetición, le sea imposible llevar a la práctica lo que debe y quiere hacer* (*Lib. Arb.*, III, 177).

superfluas las notas anteriores. Sin embargo, ello no es así, pues aunque manchada y como cubierta de herrumbre y óxido, aquella imagen de Dios, según la cual fue creado el ser humano[29], persiste y sigue actuante. Por eso, en la condición actual de caída sigue encontrándose aquella libertad sin la cual no puede decirse que un ser humano sea tal, y aunque de suyo su fortaleza sea incomparable a la de nuestros primeros padres, puede aún escuchar la voz de su Libertador[30], dejándose ilustrar y sanar por Él. Se manifiesta así la libertad ínsita al ser humano, por la que puede por lo menos buscar aquel saber y fortaleza gracias a los cuales su libertad será plena[31]. Con esto queda planteada la cuestión –en la que no se puede entrar aquí– de determinar cómo y en qué medida el auxilio divino presta una ayuda eficaz a la libertad humana, sin suplantarla y sin hacerla superflua.

29 *Gén* 1, 26s.

30 Cf. *Lib. Arb.*, III, 264. Que Jesucristo sea Libertador del ser humano pecador no debe confundirse con que este mismo ser humano carezca de libertad; al contrario, si hay un libertador para el ser humano es porque éste en sí mismo posee una libertad que por el pecado no puede ejercer a plenitud. Un animal recién liberado no es libre en este sentido, ni puede serlo, pues sólo sigue los dictámenes de su naturaleza.

31 "*Nulli enim homini ablatum est scire utiliter quaeri quod inutiliter ignoratur, et humiliter confitendam esse imbecillitatem, ut quaerenti et confitenti ille subveniat, qui nec errat dum subvenit, nec laborat.*" –*A ningún hombre se la ha privado de la facultad de saber inquirir útilmente lo que para su daño ignora y de que debe confesar humildemente su debilidad, a fin de que venga en su ayuda aquel que ni se equivoca ni se fatiga cuando viene en socorro de los que así le invocan y así se humillan*" (*Lib. Arb.*, III, 182).

La libertad en Agustín (II)

Christian Schäfer

Según cuenta el mismo San Agustín,[1] tanto su primer interés en la filosofía, como su conversión de la secta maniquea al cristianismo ortodoxo se debían a la solución del problema del mal en el mundo. La inquietud que se le planteaba a Agustín era la del clásico dilema de las teodiceas filosóficas: ¿cómo es posible concebir a) que el mal en el mundo no se puede negar, b) que Dios es todopoderoso y c) que Dios es bondadoso? O bien, si no queremos negar el mal: ¿tenemos que admitir que Dios es todopoderoso, pero no bondadoso, o viceversa? Parece que el rigorismo del dilema no admite escapatoria. Por lo menos a primera vista.

La respuesta que San Agustín encontró se esboza en su obra sobre el libre albedrío (*De libero arbitrio* I 1-4): el mal se divide en el mal que se hace y el mal que se sufre. Desde la perspectiva agustiniana, hablar adecuadamente sobre la justicia de Dios (que no se puede negar) presupone que existe el mal en el mundo sin que Dios lo haga ni se responsabilice por él, pero que es castigado por Dios (cf. *De ordine*, prefacio). Por ende, San Agustín puede afirmar que Dios, aunque no hace el mal, es el autor del mal que sufren los injustos por el mal que hacen. Conste que este sufrimiento de los injustos es algo bueno en comparación con el mal que obran los injustos, lo cual es obvio por el simple hecho de que el mundo sería peor sin el mal que inflinge la justicia divina a los malobrantes.

1 Por ejemplo, en *De libero arbitrio* I 4, *Confessiones* VII 5,7, *Opus imperfectum contra Julianum* VI 16. J.M. Rist tiene razón cuando dice: "That broad question, still raised in Augustine's last work (...) was the most important and most enduring challenge to Augustine throughout his life" (*Augustine*, p. 261).

La responsabilidad por el mal que se sufre (por justicia divina) por ende se encuentra en el mal que se hace –pero no por Dios, que no hace ningún mal (*De libero arbitrio* I 1-2, *et passim*). Ahora bien, el mal activo ("que se hace"), así concebido, presupone agentes que pueden actuar mal, y mal de tal manera que merezcan ser castigados con el mal consecutivo ("que se sufre") correspondiente a la justicia divina. Tales agentes moralmente responsables se limitan a los seres dotados de libre albedrío (o sea, de facultades deliberativas respecto a lo que es moralmente correcto e incorrecto) y de voluntad (o sea, de una fuerza o un vigor interior que les permite seguir los preceptos racionales del albedrío).

La voluntad como órgano y fuente de la libertad, según San Agustín, se define de la siguiente manera (*De duabus animabus, contra Manichaeos* 10,14):

> No se peca sino mediante la voluntad (*non igitur nisi voluntate peccatur*). Lo que nos es más íntimamente conocido es, sin embargo, nuestra voluntad, ya que no tendríamos conocimiento de lo que queremos sin tener conocimiento de lo que es la voluntad. Por ende, la voluntad se define de la siguiente manera: la voluntad es un movimiento del alma, que tiende a no perder una cosa o bien a alcanzarla, sin que nada la restrinja (*voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum, vel adipiscendum*).

Más de una vez se ha resaltado[2] que con esta definición, San Agustín ha preparado el camino a lo que aún hoy se entiende filosóficamente por "(libre) voluntad": se trata de una facultad de acción espontánea, que reside únicamente (o exclusivamente) en un agente consciente de sus acciones y capaz de dirigirlas autónomamente. Si comparamos los componentes de esta definición moderna estándar con los elementos definitorios aducidos por el texto agustiniano, se ve muy bien que éstos equivalen a los de aquella: el elemento de la conciencia (*notissima est nobis*, y el *scire voluntatem*), el de la es-

2 Cf. Christoph Horn, *Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs*, pp. 113-119; Albrecht Dihle, *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*, p. 138; entre los críticos de esta manera de ver las cosas cuentan T.H. Irwin, *Who Discovered the Will*; y Christoph Jedan, *Willensfreiheit bei Aristoteles?*, pp. 71-74.

pontaneidad y del autoactivamiento (*animi motus*), el de la autonomía del agente (*cogente nullo*), etc. Estas y semejantes consideraciones se repiten y se varían en los escritos agustinianos, pero la idea permanece la misma: la voluntad como lo más íntimamente propio y como autorresponsabilidad de cada ser humano, como lo más individualmente reconocible de su vida intelectiva y emotiva (*De libero arbitrio* III 1,3); la patente autonomía y misteriosa autoactuación de la voluntad (*De libero arbitrio* III 1,2); la clara conciencia de cada agente frente a sus actos voluntarios y la posibilidad de evaluarlos soberanamente siempre que sean actos voluntarios, ya que se puede forzar a alguien que haga lo que no quiere, pero nadie puede ser forzado a querer algo sin quererlo (*De libero arbitrio* II 12,27: *nemo vult aliquid nolens*), etc. El hecho de que el acto voluntario (a diferencia del instintivo, inconsciente, compulsivo o forzado por otro) sea uno de autoactívamiento que reside exclusivamente en el agente, conduce a San Agustín a dejar en claro que el acto de la libre voluntad, sea bueno o malo, no tiene otro autor que el agente voluntario mismo, por lo que se excluye que Dios pueda ser el autor (ni siquiera secundario o "de fondo") de tales actos (*De libero arbitrio* I 11,21). Esto no contradice el hecho de que Dios sea el autor de la libre voluntad. Una vez que Dios creó seres libres, o sea seres que pueden por su "diseño creacional" actuar espontáneamente, autónomamente y conscientemente bien o mal, los actos voluntarios de estos seres libres, en cuanto actos, ya no son responsabilidad de Dios. San Agustín supone que Dios sigue enseñando a estos seres el camino correcto, pero sin forzarlos a seguirlo, cosa que no se da con los animales brutos, que por su lado son siempre dirigidos por la sabiduría divina a través de lo que llamaríamos instintos, de los que no hay escapatoria. Ellos aseguran que cada ser no-autónomo cumpla con su papel dentro de la naturaleza.

Los agentes dotados de intelecto y voluntad, como los ángeles y los seres humanos (*De libero arbitrio* I, 3), en un primer momento son agentes libres en cuanto disponen de libertad "negativa" (a la que alude la expresión *cogente nullo*), es decir, la libertad de cualquier impedimento, restricción u otro elemento heterónomo, la libertad *de* desplegarse sin obstáculos externos o internos. En un

segundo momento, sobrepasan la libertad "negativa", que denota más bien una libertad circunstancial pasiva en cuanto a que equivale a una carencia de impedimentos, y disponen también de una facultad intelectual activa, la libertad "positiva", o sea la libertad *para* concebir su propio proyecto de vida, *para* escoger y planear su propio bien y el camino de alcanzarlo, la libertad autónoma de los seres que se pueden desplegar según su propio entendimiento de sí mismos. La libertad "negativa" corresponde (pero no siempre equivale) a la falta de impedimento para con el impulso espontáneo, primer principio básico de los actos de libre voluntad. La libertad "positiva", por su lado, tiene un sentido más dilatado y amplio, y corresponde a la facultad racional de saber y de escoger por sí mismo su propio bien, su proyecto de vida, sus fines y metas, y de ser autorresponsable en sus actos. La enseñanza del libre arbitrio agustiniana encierra una teoría de la libertad negativa y positiva. La primera define a la libertad como una no-restricción, y es ésta la forma de libertad de la que también pueden disponer los animales salvajes y carentes de razón en cuanto no se encuentren restringidos por circunstancias adversas a sus instintos (aunque no podemos estar seguros de que "disponen" de tal libertad; más bien, la "experimentan" o no); en contraste, la libertad positiva se concibe como correspondiente a la facultad racional de autoproyectarse deliberando, escogiendo o rechazado bienes y objetivos por lo menos *in potentia*.

Según San Agustín, la libertad de la criatura, en su plenitud (es decir, como libertad negativa y positiva) consiste, pues, en la facultad de auto-regirse, de concebir el rumbo de la propia existencia autónomamente (cf. *De civitate Dei* XII 22 y XIII 1). La pregunta que queda es: ¿por qué existen, después de todo, seres libres? Suponiendo que no existiera el mal –el mal activo, en primer lugar, y el mal que se sufre consecutivamente, en segundo– sin la libre voluntad: ¿no preferiríamos un mundo sin seres libres, un mundo de infalibles instintos que inducen a cada ser a seguir su propia naturaleza sin tener que premeditar y evaluar sus actos, sin responsabilizarse por sus acciones, y sin proyectar su rumbo de vida? (esta es la inquietud planteada por Kirwan, *Augustine*, p. 80). En efecto, como admite el mismo Agustín, la naturaleza no

humana y sin libertad positiva, nunca llega a actuar de manera tan cruel como lo hace el hombre en su libertad: ni fieras ni dragones cometen las atrocidades a las que el abuso de la libertad induce al hombre (*De civitate Dei* XII 23).

La respuesta agustiniana, que se encuentra varias veces repetida en su vasta obra (*De libero arbitrio* III 5,15; *De natura boni* 5; *De diversis quaestionibus* 2, etc.), es concisa y poco sorprendente: más vale una creación que incluye seres libres, que una creación que no admite la libertad y la autonomía en ninguno de sus seres. La creación sin libertad es deficiente en comparación con la creación que incluye la libertad, y por ende sólo ésta es digna de un creador omnipotente y bondadoso que ama lo que crea (o, lo que en este caso significaría lo mismo, que crea por amor). Con este cambio de perspectiva, el problema del Dios bondadoso y omnipotente frente al mal, tan inquietantemente puesto por el dilema de la teodicea agustiniana, se replantea positivamente. La bondad y la omnipotencia de Dios se muestran justamente en la peligrosa libertad humana, ya que "el hombre que es bueno por voluntad propia es mejor (*melior*) que el hombre que lo es por necesidad (*quam qui necessitate bonus est*), y por ello el hombre tenía que ser creado libre" (*De diversis quaestionibus* 2).

La libertad completa y perfecciona la creación, hace del universo una unidad sin falta ni defecto en su diseño original, y ennoblece la obra de Dios: tenemos en más alta estima al hombre que hace lo que hace por libre decisión y voluntad propia (aunque falle) que al que hace lo que hace por necesidad y sin que sus acciones sean verdaderamente suyas (estimamos más el oro impuro que el plomo, por más puro que sea, dice San Agustín en *De natura boni* 5); de igual manera, Dios incluyó a seres libres en su creación porque sólo así la creación puede considerarse perfecta y sin falta.

De esta manera, el bien y el mal humanos radican en la libertad humana: según se ha visto, la libertad de seres racionales radica y en buena parte consiste en la facultad de saber y de escoger por sí mismos su propio bien, su proyecto de vida, sus fines y metas, y de ser autorresponsables en sus actos. Esto le facilita a San Agustín

una definición del bien y del mal en el actuar humano. Piedras, plantas y animales no racionales sólo pueden comportarse como les dicte la naturaleza, obedeciendo en su comportamiento a lo que, por ejemplo, llamaríamos instinto o leyes naturales, sean éstos físicos o biológicos. Están dotados por Dios de la facultad de comportarse como deben dentro de sus parámetros naturales, pero nunca lo hacen por lo que Agustín define como voluntad propia. Los seres dotados de razón, en cambio, deciden libremente cómo llevar su vida. De acuerdo a la ontología normativa, según la cual Dios el creador confirió a cada ser un diseño original impecablemente bueno, cada ser individual dispone de una naturaleza que le conviene y que lo define óptimamente. Pero justamente por ser impecable y enteramente buena, en la creación no podía faltar la libertad de ciertos de estos seres. Ésta implica la posibilidad de que algunos seres pueden negarse a participar en el gran diseño bueno de la realidad por no reconocer su propia naturaleza como buena, abusando de su capacidad de aceptar y regirse por lo que son. Sin embargo, esta libertad de rehusarse a su propia naturaleza y de optar por otro camino es buena, ya que corresponde a un perfeccionamiento de la creación. Mejor dicho: es buena en cuanto puede llevar a aceptar lo que uno es de un modo consciente en tanto que se tiene el poder de reconocer y rechazar el camino erróneo que va *contra naturam*; también lo es, porque, como contrapunto frente a lo anterior, abre la posibilidad de seguir el dictamen de su propia naturaleza libre y conscientemente, lo cual conlleva un factor de excelencia, como ya se ha visto antes. Por ende, entre los seres de una creación perfecta y digna de su creador omnipotente, no podían faltar tampoco los seres dotados de libertad, que se hallan en capacidad de, por propia voluntad, comportarse según su propia naturaleza y de cumplir el sentido de su existencia inscrito en ella. O pueden abusar de esta libertad, rechazando esta naturaleza propia y rehusándose a aceptar lo que son por esencia, y que podían haber comprendido y abrazado como su diseño creacional normativo. Este rechazo, por ende, se considera como mal; la libre aceptación del propio diseño creacional, en cambio, como bien. De esta manera, la libertad es la fuente y el criterio del obrar moralmente en los seres racionales, ya que para éstos, el bien (y su bienaventuranza, que depende de su bien) se

define como el cumplimiento correcto de su diseño creacional, mientras que el mal se define como su incumplimiento.

Si la libertad es, por lo tanto, un momento tan crucial en la filosofía de San Agustín, no sorprende que durante su larga vida y su extensísima obra literaria, se hayan producido varios cambios y diferentes énfasis de la idea de la libertad en sus escritos. Muchas de estas variaciones se explican por el desenvolvimiento y el ahondamiento del pensamiento agustiniano mismo, otras se deben, según parece, a los diferentes enfoques que San Agustín ha dado a la libertad en las diferentes controversias doctrinales que acompañan su vida de teólogo y obispo.[3] La idea fundamental, sin embargo, y el hallazgo agustiniano de la voluntad como causa sin causa de las acciones humanas, persiste en el pensar de San Agustín a través de sus obras.

BIBLIOGRAFÍA

Dihle, Albrecht, (1985) *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*, Göttingen.

Dolby Múgica, María del Carmen, (2004) "La libertad agustiniana", en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 11, pp. 49-66.

Horn, Christoph, (1996) "Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs", en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 50, pp. 113-132.

Irvin, T.H., (1992) "Who Discovered Will?", en *Philosophical Perspectives 6: Ethics*, pp. 453-473.

Jedan, Christoph, (2000) *Willensfreiheit bei Aristoteles?*, Göttingen.

Kirwan, Christopher, (1989) *Augustine*, London.

Rist, J.M., (1994) *Augustine*, Cambridge.

3 Estos cambios de enfoque y las variaciones de la definición y del sentido de la libertad en la obra agustiniana se encuentran estudiados en el ensayo de María del Carmen Dolby Múgica: "La libertad agustiniana", 49-66. Por más interesantes que sean sus observaciones al respecto, aquí no las repito, sino que remito al lector al texto referido.

DETERMINISMO TEOLÓGICO, LIBERTAD Y MAL: LA *CONSOLACIÓN* COMO TEODICEA EN BOECIO

Jorge Sierra

A mi familia
y a la memoria de mi padre.

Hasta para un dios resulta imposible escapar a la determinación del destino.

Heródoto (*Historia*)

Deja de esperar que el destino se cambie rogando a Dios.

Lorenzo Valla (*Sobre el libre albedrío*)

El concepto de una *libertad moral*, en cambio, es indisoluble del *punto de partida originario*. Pues que un ser sea la obra de otro y que, además, sea *libre* por lo que atañe a su querer y su obrar es algo que cabe decir con palabras pero que no se deja pensar. Aquel que le hizo venir a la existencia desde la nada, al crearlo, ha prefijado su esencia y, con ello, el conjunto de sus atributos. Pues de ningún modo se puede crear sin que se cree algo, esto es, una esencia determinada y, por ende, todas las cualidades conformes a tal ser. (...) Tal y como el hombre *es*, así tiene que actuar. La culpa y el mérito no son algo inherente a sus actos aislados, sino a su esencia y a su ser. Por eso el teísmo y la responsabilidad moral del hombre son absolutamente incompatibles, dado que dicha responsabilidad siempre acaba retrotrayéndose al creador del ser en cuestión, es decir, al punto donde éste tiene su centro de gravedad.

Arthur Schopenhauer
(*A propósito de la ética*, § 118)

I. INTRODUCCIÓN

La libertad siempre ha planteado enigmas de difícil solución. Por una parte, si nuestros actos están determinados por el destino, no somos responsables de ellos al no ser libres, pero, por otra parte, si son el resultado del azar, tampoco somos responsables de ellos porque tampoco somos libres. Entre el azar y la necesidad no parece quedar lugar para la libertad porque, en ambos casos, las cosas escapan a nuestro control. ¿Pero cómo es posible que dos cosas tan opuestas como el azar y la necesidad impliquen la negación de la libertad?

Como lo explica Gilson, la filosofía cristiana medieval elaboró una vía intermedia para responder al dilema del azar aristotélico y el determinismo estoico. Con dicha vía se aseguraba la supuesta compatibilidad entre la presciencia divina y la libertad humana, y se superaba el aparente conflicto entre el determinismo de los estoicos y el azar aristotélico, posturas ambas inadmisibles para el teísmo, pues frente al destino estoico, el azar aristotélico no era garantía de libertad. Para el teísta tradicional había que asegurar tanto la existencia de actos libres y contingentes, como la posibilidad divina de conocerlos. En palabras de Gilson:

> En el sistema de Aristóteles hay futuros contingentes, pues hay casualidad. Lo que por esencia es accidental, por el hecho mismo que escapa al orden de lo necesario entra en el de lo contingente. Ahora bien, saber es conocer por las causas, y puesto que lo fortuito es tal en cuanto no tiene causa, no se lo puede considerar como objeto de ciencia, y aun menos de previsión. Si se lo pudiera prever estaría determinado. No sería pues contingente. En el sistema estoico sucede lo contrario; la previsión de lo porvenir es cosa posible, y ya sabemos qué importancia atribuían a la adivinación, pero la previsión de lo porvenir se basaba en la doctrina del destino, cuya función era precisamente eliminar del universo todo elemento contingente. De modo que, o se concede la contingencia y se niega que lo contingente sea previsible, o bien se admite que la previsión es posible y se niega la contingencia. Pasando entre las dos dificultades, la filosofía cristiana afirma simultáneamente la contingencia y su previsibilidad, porque disocia la no-

> ción de contingencia de la de azar, y la noción de determinación de la de destino.[1]

Por eso desde los primeros siglos, una de las tareas fundamentales de la filosofía cristiana fue la de tratar de hacer compatible la libertad humana con la presciencia divina. Celso, un filósofo romano del siglo II, increpaba a los cristianos sobre la incoherencia de sus doctrinas en materia moral y las paradojas teológicas a las que daba lugar la presciencia de Dios, es decir, su conocimiento cierto e infalible de los sucesos futuros.

> Mas Jesús que predijo todas estas cosas era Dios; era preciso, pues, que todo lo que tenía él previsto ocurriera y había profetizado que ocurriera. ¡Un Dios había inducido a sus propios discípulos, con los cuales repartía el pan y el vino, a ese abismo de impiedad y de perversión, él que había venido para el bien de todos los hombres y, especialmente más que a los demás, a aquellos con los que había tenido un banquete cotidiano! ¿Dónde se vio a alguien urdir traiciones a sus anfitriones? Pues ahora en este caso, es el comensal de un Dios el que le tiende celadas; y lo cual repugna aún más, el propio Dios tiende emboscadas a sus compañeros y los convierte en traidores e impíos.[2]

Orígenes, un filósofo cristiano que vivió durante el siglo III, escribió como respuesta a estos ataques:

> Celso opina que una cosa profetizada acaece precisamente por haber sido profetizada en virtud de una presciencia. Más nosotros no concedemos tal cosa, sino que decimos no ser el profeta causa del hecho futuro porque predijera lo que iba a suceder; es más bien el hecho futuro, que hubiera sucedido predicho y sin predecir, el que procura la causa de que el profeta, que lo conoce de antemano, lo prediga. Y todo esto está en la presciencia del profeta: puede suceder una cosa y no suceder; pero de las dos sucederá una sola. Y no afirmamos que el profeta quite la posibilidad de que una cosa suceda y no suceda.[3]

---

1 Gilson, E., (1952) *El espíritu de la filosofía medieval*, Buenos Aires, Emecé, p. 341.

2 Celso, (1989) *El discurso verdadero contra los cristianos*, Madrid, Alianza, p. 34.

3 Orígenes, (1967) *Contra Celso*, Madrid, BAC, p. 128.

Las contradicciones en las que se ve envuelto Orígenes saltan a la vista: ¿cómo es posible que pueda haber presciencia de un hecho que puede *no* suceder? ¿Si el profeta sabe algo de antemano, no es necesario que el evento predicho suceda?

La teología medieval intentó superar este tipo de contradicciones que aparecen inevitablemente al quererse afirmar la presciencia divina, la libertad humana y la responsabilidad moral, contradicciones que eran propias del teísmo. Ahora bien, como aconsejaban los mismos teólogos, si uno se hallaba ante una contradicción, lo que había que hacer era una distinción.

Lo que había que decir, entonces, era que el azar, en realidad, no se oponía a la necesidad, pues, en un universo creado y gobernado por Dios, nada puede suceder al azar. Todo estará sometido a la providencia de Dios. Pero, según Boecio, si nada sucedía al azar, entonces todo estaba determinado por Dios y, nuevamente, no podíamos ser libres. ¿Cómo hacer, entonces, *compatible* la existencia de un Dios omnisciente con la libertad humana?

Hay que tener en cuenta, además, que el problema central para Boecio en *La consolación de la filosofía,* fue el problema del mal. Por eso para Boecio toda consolación tenía que ser una teodicea, una justificación de la existencia del mal en un mundo creado por un Dios bueno y todopoderoso. Si el mal no fuese justificable en el mundo, entonces ninguna consolación sería posible. Si Boecio sufre por su encarcelamiento y su condena a muerte, y el mal que padece no tiene ninguna razón de ser, entonces Boecio sufriría en vano. Los males y el sufrimiento acercan a Dios, pero también nos alejan de él si no lográsemos explicar su sentido. En Boecio la genésis del problema de la libertad se da a partir del problema del mal.[4]

4 La verdadera cruz del cristianismo y en general, de cualquier religión monoteísta, es el problema del mal. Si Dios es bueno y todopoderoso, ¿por qué existe el mal? Un Dios bueno y todopoderoso en la medida de sus posibilidades hubiese creado un mundo sin mal. Pues si Dios es bueno no puede querer el mal y si es todopoderoso siempre puede evitarlo. Entonces, ¿por qué existe el mal? Si Dios permite el mal, entonces no es bueno y si no lo quiere, pero no lo evita, entonces no es todopoderoso. O bien Dios no es bueno o bien no es todopoderoso o ambas cosas. ¿Cómo puede sobrevivir a este razonamiento la creencia en Dios? ¿Cómo podemos confiar en un ser que no lo puede todo y que no es bueno?

En el libro I de *La consolación de la filosofía*, Boecio siente asombro, pero este asombro es de un carácter especial: nace de constatar que hay un Dios omnipotente y bueno que permite el mal.

> Con todo, el dolor no ha perturbado mi mente hasta el extremo de querer lamentar que haya impíos que tramen criminales maquinaciones contra la virtud; lo que me llena de asombro es ver que hayan realizado sus intentos. Puesto que apetecer lo malo no pasará quizá de ser una debilidad de nuestra naturaleza; pero que se cumplan contra una víctima inocente los planes de los malvados y esto a la vista de Dios, es algo monstruoso y fuera de lo natural (I, 4).[5]

Más adelante en el libro IV Boecio, después de que la Filosofía le ha demostrado con "claros razonamientos" que Dios es bueno y gobierna al mundo con sabiduría, reitera su queja, pero esta vez con más ahínco y de una manera más inquietante, como él mismo lo reconoce.

> Pero mi mayor tristeza se cifra precisamente en que, a pesar de existir un ser supremo, lleno de bondad, que todo lo gobierna, siga existiendo el mal y pueda quedar impune en el mundo. Que un hecho como este me resulte extraño, espero no te deje indiferente. Pero he de añadir todavía algo más inquietante: mientras impera y florece el mal, no sólo no se premia la virtud, sino que es pisoteada por los malvados y sufre los castigos que el crimen merece. Que esto suceda en el reino de un Dios omnisciente y todopoderoso, que sólo quiere el bien, a nadie puede dejar indiferente y sin lamentarlo (IV, 6).

Más adelante, en el mismo libro, Boecio reitera su queja en contra de la divinidad ante la existencia del mal, y añade un elemento fundamental para nuestra discusión: el azar, el cual permitiría hacer más comprensible la presencia del mal y la injusticia en el mundo, pero que tiene que ser excluido en virtud de la providencia de Dios.

---

5 Boecio, *La consolación de la filosofía*, Buenos Aires, Aguilar, 1965. Todas las citas son tomadas de esta edición. Las referencias se harán, como se acostumbra, indicando primero el número del libro, seguido del número de la prosa o del metro correspondiente.

> ¿Por qué los castigos recaen sobre los buenos? ¿Y por qué los malos arrebatan los premios de la virtud? Este es mi profundo estupor y quisiera saber de ti la razón de una confusión tan injusta. Mi asombro sería menor si creyera que tan gran desorden se debe a los cambios caprichosos del azar. Pero mi admiración se agranda al saber que es Dios el que rige el mundo. Con frecuencia se muestra complaciente con los buenos y severo con los malos. Pero otras veces somete a los primeros a duras pruebas y escucha los deseos de los otros. ¿Qué razón hay, entonces, para distinguir entre Dios y los caprichosos efectos del azar? (IV, 5).

Finalmente Boecio plantea, frente al problema del mal, la necesidad de una teodicea, esto es el intento de hacer compatible la existencia del mal con la existencia de un Dios bondadoso y omnipotente, como consuelo para sus desdichas. Pues si Dios puede sacar de un mal un bien, entonces la existencia del mal está justificada, ya que éste es necesario para producir el bien, y con ello la providencia excluye la irracionalidad del mal debida al azar.

> De este modo la altísima providencia lleva a cabo con frecuencia un insigne prodigio: que los malos hagan buenos a otros malos. (...) Sólo el poder de Dios puede convertir el mal en bien, valiéndose de él para producir un buen efecto. Existe un orden que abarca todas las cosas, y todo lo que se aparta del lugar establecido que le ha sido asignado vuelve al orden, aunque sea diferente para que en el reino de la providencia nada quede al azar (IV, 5).

Ahora bien, la coherencia de la teodicea de Boecio se basa en un supuesto básico: Dios no puede ser al autor del mal. Y es aquí de donde surge el problema que nos ocupa. Boecio debe poder explicar la existencia del mal sin hacer responsable a Dios. Y para ello es preciso asegurar que los seres humanos son libres.[6] Sin libertad no es posible explicar la existencia del mal en el mundo. Es el hombre, y no Dios, el autor del mal. Pero, ¿podemos garantizar la libertad si Dios lo sabe todo y lo gobierna todo? Boecio creyó que

6 La respuesta de Boecio al problema del mal supone una defensa de la bondad de Dios basada en la libertad humana, es decir, una teodicea basada en la libertad.

en un mundo creado por Dios la existencia de la libertad era problemática, pues no era fácil creer que somos libres si Dios lo sabe todo y conoce infaliblemente nuestro futuro, y si además las cosas suceden de acuerdo con los planes inmutables de su providencia.

El objetivo de este ensayo es realizar un análisis del argumento de Boecio a favor de la compatibilidad entre la presciencia de Dios y la libertad humana. Veremos que Boecio trató de conciliar la libertad humana con la presciencia de Dios, pero no con su providencia, algo que creyó imposible, con lo cual dejó el problema del mal en manos de Dios. La providencia de Dios anula la libertad humana, con lo cual no son los seres humanos los responsables del mal en el mundo, sino Dios mismo. La teodicea es imposible y la consolación también. Pero ¿fue *La consolación de la filosofía* una *reductio ad absurdum* del teísmo cristiano? Si Dios tiene un conocimiento infalible del futuro, entonces el determinismo es verdadero, pero si Dios no es el responsable del mal en el mundo, el determinismo debe ser falso. Pero se supone que Dios tiene presciencia y que no es responsable del mal. Ahora bien, ambas tesis implican una contradicción, a saber, que el determinismo es a la vez verdadero y falso. Por lo tanto, una de las dos tesis tiene que ser abandonada. Pero el problema es que dicho abandono no resulta ser tan fácil para el teísta. Podemos negar que Dios tenga presciencia y así asegurar la falsedad del determinismo y garantizar así la libertad humana y con ella, asegurar la explicación del mal sin responsabilizar a Dios. Pero si Dios no tiene presciencia, no puede tener providencia. Y si no tiene providencia, no puede justificarse la existencia del mal como parte del plan divino que todo lo conduce hacia el bien. En consecuencia, Dios sería el autor del mal. Lo que muestra esta línea de razonamiento es que el problema de la providencia y de la libertad es insoluble para Boecio: es una contradicción propia de la esencia del teísmo, como muy bien lo vieron Lorenzo Valla y David Hume. Aunque para el primero esto justificará una forma de teodicea fideísta, para el filósofo escocés conllevará a una refutación moral del teísmo.

El artículo estará dividido en tres partes. En la primera doy una caracterización y explicación del dilema entre la presciencia divina

y la libertad en los términos en los que Boecio lo establece. En la segunda expongo y analizo la solución de Boecio al dilema, que se basa en sostener que Dios no tiene presciencia al ser eterno y conocer las cosas desde el punto de vista de la eternidad, lo cual la hace perfectamente compatible con la libertad humana. En la tercera parte analizo algunas críticas a la solución eternalista de Boecio que tratan de mostrar que dicha propuesta no logra hacer compatibles la libertad y la presciencia divina, pues de algún modo el dilema se vuelve a plantear, o bien desde la noción de conocimiento eterno divino, o bien desde la noción de la providencia, objeción de la cual el mismo Boecio fue consciente.

II. EL DILEMA DE LA PRESCIENCIA DIVINA Y LA LIBERTAD

Al comienzo del libro V de la *Consolación*, Boecio aborda el tema del azar, asunto que había quedado pendiente[7] en el libro IV, y que, como vimos, reviste la mayor importancia para el problema del mal. Según Boecio, el azar se puede entender de dos maneras. Por un lado, que algo suceda por azar puede ser entendido como algo que sucede sin estar sometido a un orden causal determinado y que, por lo tanto, sucede por fuera de ese orden. Si esto es así, entonces lo azaroso debe ser incausado al no hacer parte del orden divino. El hecho de que no exista nada por fuera del orden divino significa que el azar debe ser causado por la nada, lo cual es absurdo. Por lo tanto, el azar no puede ser entendido como algo incausado. Por otro lado, que algo suceda por azar significa que es causado y hace parte del encadenamiento de las causas determinado por Dios. De este modo un evento azaroso o fortuito está sometido al orden divino, orden que ignoramos y que no podemos producir a voluntad. Cuando descubrimos un tesoro por azar,

7 "Porque se ha de investigar sobre la simplicidad de la Providencia, sobre la sucesión encadenada del destino y casos fortuitos, acerca de la ciencia y predestinación divinas, del libre albedrío (...) cuestiones todas de suma importancia, como tú mismo puedes apreciar" (IV, 6).

lo que sucede tiene una doble causa: alguien debió enterrar el tesoro para ocultarlo y alguien que no esperaba hallarlo, lo halló. Este famoso ejemplo aristotélico se explica según Boecio:

> Porque ni el que ocultó el oro ni el que después removió la tierra tuvieron intención de que fuera descubierto el oro; pero según lo dicho, ha habido una serie de causas que han influido separada y conjuntamente para que el segundo desenterrara lo que el primero ocultó (V, 1).

El azar es entonces "...un acontecimiento imprevisto que un conjunto de causas concurrentes hacen entrar en la cadena de hechos realizados con determinado plan" (V, 1). A partir de esta definición, Boecio piensa que el azar tiene que ver con la ignorancia: los acontecimientos azarosos son acontecimientos imprevistos para nosotros, pero no para Dios. Dado que no conocemos todas las causas de los eventos, no podemos prever los futuros eventos que causarán. Si tuviéramos un conocimiento perfecto del orden causal, el azar no existiría para nosotros. El punto es que *hay un orden* producido por Dios. Si la realidad en sí misma no es indeterminada, el azar debe ser ignorancia.

Pero si es verdad que todo está determinado por Dios y que el azar no existe, si "hay un orden inflexible del universo", cabría preguntarse, según Boecio, dónde queda nuestro libre albedrío. Si todo está determinado por la voluntad de Dios, las cosas sucederían según su voluntad, pero no según la nuestra. Es decir, que si todo está determinado por la providencia de Dios, no somos libres. "Libertad" significa, para Boecio, independencia causal de la voluntad de Dios.

> Mas ahora quisiera saber si con esta serie de causas estrechamente eslabonadas, existe nuestro libre albedrío; o si, por el contrario, los movimientos del espíritu humano están sujetos a la fatalidad del destino (V, 1.).

En un primer momento Boecio presenta la incompatibilidad entre la providencia de Dios y la libertad humana. Aquí el dilema es que, si Dios es providente, entonces todo está determinado por él

y los seres humanos no son libres. Pero lo que Boecio está implícitamente asumiendo es que la providencia divina implica la presciencia divina. Una condición para que Dios ordene las cosas y las someta a su voluntad es que Dios conozca todo, es decir, que Dios posea omnisciencia. Poseer omnisciencia significa para Boecio que Dios conozca el pasado, el presente y el futuro ("Pasado, presente y futuro, todo lo distingue con un sólo parpadeo de su inteligencia" (V, M2)).

Boecio realiza aquí un primer intento de resolver este primer dilema, pues considera que la existencia de nuestra libertad está garantizada por nuestra naturaleza racional.

> Existe el libre albedrío; ya que un ser dotado de razón no puede carecer de él. En efecto, aquel que por su naturaleza puede servirse de la razón, es capaz de juzgar lo que le conviene elegir: por tanto, distingue por sí mismo lo que debe rechazar y lo que puede apetecer. Buscará, pues, lo apetecible y se apartará de lo rechazable. De manera que el que está dotado de razón, está por el mismo hecho dotado de libertad para querer o no querer.

Si somos seres racionales, somos libres, pues los seres que no poseen racionalidad están sometidos a la fatalidad del destino de un Dios providente y por eso no son libres. El primer intento de solución de Boecio consiste en mostrar que, en tanto seres racionales, nuestras decisiones dependen de nosotros y no de causas externas ajenas a nuestra voluntad. Los seres que no poseen razón son dirigidos por Dios, pero los seres humanos, al ser racionales, dirigen su vida desde sí mismos. La posibilidad de libre autodeterminación está asegurada por nuestra naturaleza racional. ¿Pero significa esto que nuestros actos, al ser libres, están por fuera del orden causal de la providencia? Parece que no.

> No obstante, desde toda la eternidad la mirada de la Providencia ve y distingue semejantes fluctuaciones y para cada cual tiene predestinado su merecido: Ella todo lo ve; todo lo oye (V, II).

En consecuencia, el hecho de que seamos racionales no asegura nuestra libertad, pues nada escapa a la providencia de Dios. Inclu-

so tal providencia implica que hay predestinación, un elemento adicional que anula la libre elección. Y es justamente aquí donde Boecio presenta el dilema entre la presciencia divina y la libertad humana en toda su radicalidad. Nótese que se deja de lado el asunto de la providencia, que antes había sido determinante en el planteamiento del problema de la libertad.

> Pues bien —dije—, ahora surge otra dificultad mayor.
>
> —¿Cuál? Porque conjeturo ya lo que te inquieta.
>
> —Me parece que hay absoluta oposición y repugnancia entre la presciencia universal de Dios y la existencia del libre albedrío. Porque si Dios todo lo prevé sin que pueda equivocarse, necesariamente ha de verificarse lo que la Providencia ha previsto. Luego si desde toda la eternidad conoce no solamente los actos, sino también los propósitos y la voluntad de los hombres, no existe el libre albedrío, puesto que no se verificarán más que los actos y propósitos conocidos por la infalible presciencia de Dios. Si los acontecimientos pudieran seguir una ruta diferente de la prevista, la presciencia del futuro no sería firme, sino más bien una conjetura incierta; y parece cosa impía atribuir esto a la divinidad (V, 3).

Pero ¿qué es exactamente lo que este argumento intenta probar? Boecio intenta demostrar que la presciencia infalible de Dios anula la libertad humana, es decir, que el hecho de que Dios conozca de manera infalible nuestras acciones futuras es incompatible con la libertad de las acciones humanas, pues de alguna manera las determina. O de manera contraria, si los sucesos futuros pueden ser diferentes de como han sido previstos por Dios, entonces Dios no tiene presciencia infalible de ellos. Si Dios conoce el futuro, el futuro está determinado y si el futuro no está determinado y es abierto, entonces Dios no tiene presciencia infalible. Se supone entonces que la presciencia divina y la libertad son incompatibles, pues no es posible que exista la presciencia de Dios y seamos libres, o que seamos libres y Dios tenga presciencia.

El argumento a favor del determinismo teológico que presenta Boecio puede ser esquematizado en los siguientes pasos:

1. Dios lo conoce todo, lo cual incluye el conocimiento del futuro o presciencia.
2. Si Dios sabe que un evento sucederá, entonces tal evento sucederá.
3. La premisa 2 es necesariamente verdadera porque es imposible conocer algo falso.
4. Si Dios sabe que un evento sucederá, entonces necesariamente sucederá (a partir de 2 y 3).
5. Por lo tanto, todo evento futuro necesariamente sucederá.[8]

O más escuetamente:

1. Necesariamente, si Dios sabe que p, entonces p.
2. Necesariamente Dios sabe que p.
3. Por lo tanto, necesariamente p.

La conclusión es entonces que la presciencia de Dios anula la libertad, pues actuar libremente supone que podemos actuar siempre de otra manera que como lo hacemos al existir alternativas reales para decidir y actuar. Pero si el futuro es algo fijo y cerrado, entonces no podemos elegir actuar de una u otra manera, pues necesariamente actuaremos de una única manera al no haber opciones. De esta forma, para poner un ejemplo, si Dios sabe que Judas traicionará a Jesús, entonces Judas traicionará a Jesús. Y como necesariamente Dios lo sabe todo de manera infalible desde la eternidad, entonces Dios sabe que Judas traicionará a Jesús. Por lo tanto, necesariamente Judas traicionará a Jesús. Pero si esto es cierto, entonces no es posible que Judas haya podido actuar de otra manera y, por lo tanto, su acción no sería libre, por lo cual tampoco sería moralmente responsable de ella.

Si el argumento incompatibilista que presenta Boecio es válido, entonces el determinismo teológico es correcto. Se supone que res-

8 Sigo aquí el esquema del argumento sugerido por Marenbon, aunque con ligeras modificaciones. Marenbon, John, (2005) "Anicius Manlius Severinus Boethius", en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL=<http://plato.stanford.edu/archives/sum2005/entries/boethius/>.

pecto al problema de la libertad hay tres posibles respuestas. Una respuesta es el incompatibilismo que admite dos opciones. Uno puede ser determinista y sostener que el determinismo teológico es incompatible con la libertad, es decir, que si el determinismo teológico es verdadero y todo lo que sucede está causalmente determinado por Dios, entonces no hay actos libres y nadie es moralmente responsable de sus actos. O se puede ser un libertario y sostener que hay actos libres y el determinismo teológico es falso. O se puede sostener que el determinismo teológico es compatible con la libertad humana, y en consecuencia que las posiciones incompatibilistas, tanto del determinista como del libertario, son ambas falsas. Hay dos opciones, según lo anterior, para entender la libertad. La libertad para el libertario consiste en la capacidad de elegir y de actuar sin estar causalmente determinado por factores que escapan a nuestro control. Para el libertario una acción es libre sólo si se puede haber actuado de otra manera en las mismas circunstancias. La libertad para el compatibilista no riñe con el determinismo y se define diciendo que una acción es libre cuando el agente quiere realizar una acción y no hay nada que se lo impida. Actuar libremente significa entonces actuar en conformidad con lo que uno quiere y elige. El caso de este tipo de libertad compatibilista, parece generar problemas al sugerirse que Dios sería la causa del mal implicado en algunas de nuestras acciones. Boecio defiende una noción fuerte de libertad, esto es, una noción libertaria incompatible con el determinismo.

Ahora bien, se puede objetar que una cosa es que Dios conozca un acto futuro y otra que haga que tal evento suceda. Dios conoce el evento, pero no lo determina. El hecho de que Dios sepa que algo va a pasar, no anula la libertad de tal hecho. Si la presciencia de Dios no causa el acontecimiento, entonces Dios no lo determina para que suceda así.[9] Dios pudo prever la traición de Judas,

9 Según Pike, inferir de la presciencia de Dios que ninguna acción es libre, parece algo claramente falso, pues a partir de una caracterización del conocimiento de Dios, no se ve cómo dicho conocimiento elimine el carácter libre de las acciones humanas. Para que la presciencia implique ausencia de libertad, es preciso añadir alguna condición adicional que involucre la omnipotencia y providencia de Dios. Ver, Pike, Nelson, (1965) "Divine Omniscience and Voluntary Action", en *The philosophical Review,* Vol. 74, n° 1, p. 27.

pero no la causó porque la simple previsión no causa el evento. Por lo tanto, la presciencia infalible de Dios no implica la verdad del determinismo teológico. ¿Pero es correcta esta línea de argumentación? Según Boecio, no lo es.

> Por otra parte me resulta del todo inaceptable la serie de razonamientos con que algunos pretenden soltar el nudo de la cuestión. Dicen que si se producen determinados acontecimientos, no es porque hayan sido previstos por la Providencia, sino al contrario, por cuanto se habían de verificar, no pudieron evadirse de la infinita mirada de Dios. Con lo cual no hacen sino invertir la cuestión, sin por eso resolverla (V, 3).

Tenemos aquí un nuevo dilema. O bien la presciencia produce los acontecimientos que prevé y los convierte en necesarios, o bien dichos acontecimientos están determinados y sucederán necesariamente y por ello son objeto de la presciencia de Dios. Ahora bien, Boecio muestra que es irrelevante la cuestión de si la presciencia es la causa de la necesidad de los eventos o si la necesidad de los eventos es la causa de la presciencia, pues en ambos casos se anula la libertad porque los eventos fatalmente sucederán sean o no causados por la presciencia. Al parecer Boecio está argumentando aquí que el problema del determinismo teológico no es un asunto que dependa de la causalidad, sino que es una cuestión meramente lógica.[10]

> Por ejemplo: si una persona está sentada, el juicio que esto afirma es necesariamente cierto; y recíprocamente, si es cierto el juicio que afirma que está sentada tal persona, necesariamente aquella persona sentada está. Existe, pues, una necesidad en los dos casos: en el segundo, la necesidad de que esté sentada, y en el primero, la necesidad de que sea verdadero el juicio que tal cosa afirma. Pero si uno está sentado, ello no se cumple porque sea cierto el juicio que lo declara; al contrario, este juicio es verdadero porque

10 Pike considera que el argumento de Boecio no necesita hacer mención alguna al concepto de causa, por lo cual es considerado por él como un argumento simplemente lógico que se sigue de analizar las implicaciones de la noción de conocimiento divino. Ver, Pike, Nelson, (1965) "Divine Omniscience and Voluntary Action", en *The philosophical Review,* Vol. 74, n° 1, p. 35.

> antes de él se ha dado el hecho de que alguien estuviera sentado. De suerte que, aun cuando la verdad proceda de causa exterior, en los dos casos existe igual necesidad. De análoga manera podemos razonar acerca de la Providencia y de los acontecimientos futuros; pues aun cuando sean previstos porque tienen que suceder, sin ser cierto que sucedan por haber sido previstos, sin embargo, por parte de la Providencia es de toda necesidad que lo que haya de suceder sea previsto, y que todo lo previsto se verifique: con lo cual desaparece el libre albedrío humano (V, 3).

Que sea una cuestión meramente lógica queda claro, pues no es posible lógicamente que Dios lo sepa todo de manera infalible, que su conocimiento implique verdad y que las cosas sucedan de otra manera que como Dios las conoce. Si Dios prevé que algo sucederá, necesariamente sucederá. Tal conclusión se extrae sin mencionar ninguna causa:

> Por último, si uno se representa una cosa diferentemente de como es, no sólo no tiene conocimiento de ella, sino que su idea es falsa, en un todo opuesta a la verdad del conocimiento. Por consiguiente, si debe darse un hecho sin que su realización sea cierta y necesaria, ¿cómo puede preverse su cumplimiento? Pues así como el conocimiento verdadero excluye el error, de igual manera lo que mediante aquel se sabe no puede menos de existir tal y como se conoció. Si la ciencia no conoce la mentira, es porque necesariamente las cosas son como aquélla se las representa. Y ¿cómo puede Dios prever los futuros inciertos? Si juzga inevitable la realización de hechos que pueden no producirse, se equivoca; y es cosa impía no sólo el pensar sino aun decir tal cosa. Y si juzga de los hechos como son en sí, es decir, que lo mismo pueden verificarse que no verificarse, ¿a qué se reduce la divina presciencia que nada sabe seguro ni firme? En tal caso, ¿en qué se diferencia de aquel ridículo oráculo de Tiresias: "Cuanto yo dijere sucederá o no sucederá"? (V, 3).

No obstante, lo que queda claro para Boecio es que no es posible que la presciencia de Dios dependa del desarrollo temporal de los acontecimientos. Pues si las cosas están determinadas independientemente de la voluntad de Dios, entonces Dios las prevé porque han de suceder. Pero esto supone que los hechos pasados son

la causa de la presciencia de Dios. Dios no tiene que esperar a que los hechos se verifiquen para tener presciencia. Dios sabe hoy lo que sucederá mañana, lo cual supone que Dios siempre conoce las cosas antes de que sucedan. Y no pueden no suceder de una manera diferente a como han sido previstas. Como vimos al comienzo de esta parte, el orden de los acontecimientos necesariamente depende de Dios. Nada queda al azar. No es coherente con la creencia en un Dios creador, omnipotente y omnisciente que el orden de los acontecimientos no dependa de Dios. Pero si esto es cierto, entonces el libre albedrío es una ilusión:

> Por lo tanto, si en esta fuente universal del conocimiento en la que todo es certidumbre, nada puede haber incierto, es segura la realización de los hechos que la Providencia prevé como ciertos. Luego ni en los actos ni en el propósito humano existe verdadera libertad, puesto que la inteligencia divina que todo lo prevé infaliblemente los encadena y relaciona entre sí de tal modo que necesariamente los conduce a un fin determinado (V, 3).

Nótese que en este pasaje Boecio claramente afirma que, tanto la presciencia como la providencia divinas, son incompatibles con la libertad. Si bien podemos, por ahora, admitir que Dios no causa el futuro al conocerlo o que la presciencia no determina el futuro, es claro que la providencia divina sí interviene en el modo como suceden los acontecimientos en el mundo, introduciendo una determinación y necesidad en ellos. El verdadero problema con la libertad no depende tanto de la presciencia como de la providencia. Si la providencia ha elegido tal o cual orden de cosas, es ella quien lo ha elegido y no yo. Si la voluntad de Dios es la que causa los acontecimientos, entonces no soy yo quien elijo mi futuro sino la providencia que ya lo tiene prefijado. Pero, según Boecio, ¿qué consecuencias morales y religiosas tiene la negación de la libertad humana a partir del determinismo teológico?

> Admitida esta doctrina, desplómase el edificio levantado por los hombres, como es fácil de ver.
>
> Inútil será prometer recompensas a los buenos ni amenazar con castigos a los malos, ya que no merecieron una cosa ni otra por no ser libres y voluntarios los movimientos del alma. Se verá ser la

> máxima injusticia lo que hoy se considera la suma equidad, a saber, el castigar a los malos y premiar a los buenos: porque no lleva a los hombres al bien o al mal la propia voluntad, sino la invencible necesidad de lo que fatalmente tiene que suceder. No habría ni virtudes ni vicios, sino desordenada e informe confusión de merecimientos. Mas diré: si el orden universal procede de la Providencia, si la voluntad humana carece de toda facultad de elección, ¡oh pensamiento impío!, hasta nuestros mismos vicios tendrán por principio al autor de todo bien.
>
> No habrá, pues, motivo alguno que nos induzca a esperar o a pedir mediante la oración. Porque ¿qué se puede esperar ni qué cabe suplicar si todo lo apetecible está sujeto a leyes inflexibles? Con lo cual quedan suprimidos los únicos lazos que unen al hombre con Dios, la esperanza y la oración. Creemos, en efecto, que por el mérito de una humildad justa nos granjeamos el incomparable favor del beneplácito divino; y éste es el único medio de hablar con Dios y de unirnos, mediante la adoración, a su luz inaccesible, aun antes de poseerla. Pero supuesta la necesidad de los acontecimientos futuros y excluida la eficacia de estos medios, ¿qué lazo podrá acercarnos y unirnos al principio universal? Por lo cual, forzosamente, según has dicho en tus versos, tendrá que sucumbir el género humano, alejado y separado de su verdadero origen (V, 3).

Boecio establece en el primer párrafo las nefastas consecuencias que el determinismo tiene para la moral. Es claro que si el determinismo teológico es verdadero, entonces no hay actos libres porque sólo podemos actuar de una manera y no podemos elegir actuar de otra manera. Pero si no somos libres, no somos moralmente responsables por nuestras acciones, por lo cual ellas no son dignas de alabanzas ni de reproches.

Bien y mal no serían cualidades de nuestras acciones, sino de aquel que las creó, es decir, de Dios. Si Dios es el autor del mal, significaría que los seres humanos serían simples ocasiones para que Dios actúe a través de ellos, pero no verdaderos agentes morales. Dios actuaría a través de las acciones humanas, pero nadie aparte de él actuaría a través de ellas. Dios sería la única persona que existiría. Por lo cual Dios sería el responsable de *todo*. Pero, ¿qué sentido

tiene vivir en un universo en el que no nos podemos concebir como personas? ¿Qué sentido tiene la vida si no podemos elegir cómo vivirla? ¿Cómo podemos confiar en un Dios que hace el mal?

Lo que es evidente para Boecio es que en un universo sin libertad no queda espacio para la esperanza. Y la religión es hija de la esperanza. En el segundo párrafo Boecio extrae las graves consecuencias que el determinismo implica para la religión. Si todo es inmodificable, ¿qué sentido tiene creer en un Dios y pedirle mediante la oración que modifique lo que está sujeto a "leyes inflexibles"? ¿Y qué queda de la gracia divina si no hay oración ni esperanza? La creencia en Dios anularía la creencia en Dios. El determinismo teológico, implicado en la misma creencia en Dios, haría de la religión y de la creencia en un Dios algo absurdo. Si queremos escapar del acaso y del azar y dotar de sentido a nuestra existencia, entonces debemos suponer que hay un Dios providente que nos cuida. Pero si hay un Dios providente, las cosas suceden según su voluntad y no según la nuestra. El precio que se paga por vivir en un universo más seguro y menos incierto es el sacrificio de la libertad. Si nuestra vida está sometida al ciego azar, ¿cómo aseguramos nuestra libertad? Pero si nuestra vida está sometida al orden de la providencia, ¿cómo garantizamos nuestra libertad? No podemos creer coherentemente en Dios, pero parece, según Boecio, que tampoco podemos vivir sin él, pues "tendrá que sucumbir el género humano, alejado y separado de su origen." Posteriormente diremos más acerca de estas contradicciones que Boecio halla en el teísmo tradicional. Por ahora es claro que Boecio *tiene* que encontrar una salida al dilema de la presciencia y la libertad, y buscar cómo hacerlas compatibles para hacerle frente a las inquietantes consecuencias morales y religiosas del determinismo teológico.

De hecho, tras mencionar que las consecuencias problemáticas del determinismo ya habían sido adelantadas por Cicerón,[11] Boecio

11 Citemos algunos ejemplos: "Si todo ocurre por el hado, nada puede prevenirnos para que nos preservemos, porque de cualquier manera que obremos no podemos impedir que suceda lo que fatalmente ha de suceder (...) Añadiré además que no creo ni siquiera útil el conocimiento de las cosas futuras. ¿Cuál habría sido la vida

considera que la solución del filósofo romano al problema de la presciencia en el contexto del asunto de la adivinación, como otras soluciones que no nombra, no logran resolver los múltiples enigmas envueltos en la cuestión. En el caso de Cicerón, su solución consiste en negar que Dios posea presciencia, pues para Cicerón es del todo evidente que existen cosas sometidas a la fortuna. Por lo cual, Dios no puede tener presciencia de eventos que pueden ocurrir fortuitamente.[12] Pero para Boecio esto es inaceptable. Se trata de mostrar la compatibilidad de la presciencia con la libertad, no de negar una para afirmar la otra. Pues se supone que es impío negar que Dios tiene presciencia o afirmar la maldad de Dios negando la libertad humana.[13]

---

de Príamo si desde la infancia hubiese conocido la suerte que le esperaba en la vejez? (...) ¿Crees que Cneo Pompeyo hubiese saboreado las delicias de sus tres consulados, de sus tres triunfos, de su inmensa gloria si hubiese sabido que después de perder su ejército, debía ser asesinado en la soledad de Egipto, y que a su muerte deberían suceder desgracias de las que no podemos hablar sin lágrimas? (...) La adivinación, pues, no habría servido de nada a aquellos grandes hombres, consiguiendo únicamente emponzoñar su vida. ¿Qué puede ser agradable a quien a todas horas contempla su desastrosa muerte (...) Estrechados de cerca (los estoicos), pretenden que las desgracias serán más llevaderas si recurrimos a las prácticas religiosas: pues si todo sucede por el hado, de nada pueden servir esas prácticas. Así piensa Homero cuando nos presenta a Júpiter quejándose de no poder contra el hado, salvar la vida de su hijo Sarpedón. Esto mismo dice aquel verso griego que puede traducirse: «Lo que está decretado supera al poder de Júpiter». Por esta razón creo que está justificada la burla que se hace del destino en un verso de las Atelanas" (Cicerón, (1985) *La adivinación. El hado.* Barcelona, Orbis, pp. 70-72).

12 El razonamiento de Cicerón es el siguiente: "Nada hay más contrario al orden racional y a lo constante como la casualidad, y dudo que el mismo Dios sepa lo que ha de ocurrir fortuitamente; porque si lo supiese, el acontecimiento se realizaría infaliblemente; y admitida esta necesidad no existiría la fortuna. Sin embargo, la fortuna existe; luego no puede admitirse presentimiento de las cosas fortuitas" (Cicerón, (1985) *La adivinación. El hado.* Barcelona, Orbis, pp. 69-70).

13 Ya San Agustín se quejaba de que la solución dada por Cicerón al problema de la presciencia conducía a la blasfemia y a la impiedad e incluso al ateísmo. "Porque confesar que hay Dios y negar que sepa lo venidero es caer en un claro desvarío." Y más adelante añade: "...o si confiesa que hay Dios, negando que Dios sepa lo venidero, dice lo mismo que el otro necio en su corazón: no hay Dios, pues el que no sabe lo futuro, sin duda no es Dios..." (San Agustín, (1979). *La ciudad de Dios*, México, Porrúa, libro V, cap. IX). Lo interesante de estos pasajes es que dejan en claro que una solución satisfactoria del dilema de la presciencia y libertad no debe hacerse negando alguno de los dos elementos para salvar el otro: de hecho San Agustín deja mucho más claro, que el mismo Boecio, cuál es la disputa con Cicerón. El siguiente pasaje es revelador: "Por este motivo, para que no se sigan estas

III. LA SOLUCIÓN DE BOECIO AL DILEMA

Boecio comienza por constatar que la falta de una adecuada solución al dilema se debe

> ...a la incapacidad del entendimiento para comprender la simplicidad de la presciencia Divina: si fuera posible concebirla siquiera, no habría dificultad alguna ni incertidumbre (V, 4).

Es decir, que la solución depende de una adecuada explicación del conocimiento de Dios. Si comprendemos cómo conoce Dios, veremos que no hay contradicción alguna entre su presciencia y la libertad humana. Para comenzar a aclarar por qué esta estrategia nos conducirá a "una explicación satisfactoria, sólida y exacta" (V, 4) del problema, Boecio realiza un ejercicio dialéctico encaminado a mostrar bajo qué condiciones puede ser concebible que presciencia y libertad no se contradigan y se excluyan. Esto supondrá pensar que es posible, bajo alguna condición, concebir que simultáneamente se dé un hecho previsto, pero cuya realización sea libre, es decir, que no sea necesario. Una condición posible no se daría en el caso en que la presciencia no exista. En esas circunstancias habría libertad, pero a condición de que se excluya la presciencia. Otra condición posible tampoco sería que la presciencia exista y que no hubiese actos libres. Lo que se busca es que ambas cosas se den simultáneamente.[14] Pero, ¿puede Dios tener conoci-

---

consecuencias (las ya aludidas tanto por Cicerón como por Boecio relativas al determinismo) tan temerarias, funestas y perniciosas a las cosas humanas, no consciente (Cicerón) que haya presciencia de los futuros, reduciendo Cicerón, y poniendo a un hombre pío y temeroso de Dios en la estrechez de elegir una de dos vías: o que hay alguna acción que es dependiente de nuestra voluntad, o que hay presciencia de los venidero; pues le parece que ambas posiciones no pueden ser ciertas, sino que si se concede la una se debe negar la otra; que si escogemos la presciencia de los futuros, quitamos el libre albedrío de la voluntad, y si elegimos éste, quitamos la presciencia del porvenir" (San Agustín, (1979) *La ciudad de Dios*, México, Porrúa, libro V, cap. IX). Queda entonces claro que Boecio, como San Agustín, no consideran acertada la solución de Cicerón, pues no es coherente con las tesis centrales del teísmo, a saber, que Dios es esencialmente omnisciente y que el hombre es libre.

14 Como lo anota Zagzebski: "Una respuesta no muy popular en la literatura corriente es que los seres humanos no tienen libertad en el sentido libertario; esto es, que el sentido en el cual los humanos son libres es compatible con el determinismo. Virtualmente, todos los que discuten acerca del problema de la presciencia están de

miento de un hecho futuro cuya realización no sea cierta? Bajo las actuales condiciones del problema no parece posible.

> Pero la dificultad —dirás— está en saber si puede darse presciencia de hechos cuya realización no sea necesaria. Porque en esto se ve algo contradictorio: parece que la presciencia lleva consigo la necesidad; la no necesidad excluye la presciencia; por otra parte, sólo se da conocimiento cuando se trata de cosa cierta. Si se prevén como ciertos los hechos cuya realización sea incierta, en ello habrá conjeturas confusas y no ciencia verdadera de la realidad; porque juzgar de las cosas de distinta manera de como son, es contrario al rigor del conocimiento científico (V, 4).

Si no logramos ver la salida del dilema es porque hay un supuesto que no hemos cuestionado. Pero ¿cuál? Creemos que somos libres y que Dios es omnisciente. Pero ambas cosas parecen excluirse. ¿Bajo qué condición no se excluirían? ¿En qué nos equivocamos al creer que son incompatibles? Según Boecio:

> El error está en pensar que todo conocimiento arranca exclusivamente de la esencia y naturaleza misma del objeto. Y sucede puntualmente lo contrario: todo objeto conocido es apreciado no en función de su esencia, sino en función del sujeto cognoscente (V, 4).

Boecio establece una especie de principio o nueva condición bajo la cual el dilema se resolverá y la presciencia de Dios será compatible con la libertad humana. La realidad es relativa a la manera como se la conozca, es decir, en función de las facultades cogno-

---

acuerdo en que el problema no es resuelto a menos que la solución preserve la libertad en un sentido en que es incompatible con el determinismo" (Zagzebski, Linda, "Recent Work On Divine Foreknowledge and Free Will", en Kane, Robert, (ed.) (2002) *The Oxford Handbook of Free Will,* Oxford, Oxford University Press, p. 48). Cuando se dice que la solución de Boecio al dilema es compatibilista, no se está afirmado que Boecio crea que la libertad es compatible con el determinismo, pues él claramente defiende una noción libertaria de libertad y no una noción compatibilista de libertad. Cuando se habla del compatibilismo de Boecio se quiere dar a entender que el conocimiento eterno de Dios es compatible con la libertad, pero no así la presciencia, la cual es incompatible con la libertad. Boecio concede que la presciencia elimina la libertad, por eso tiene que negar que Dios conozca el futuro antes de que suceda. Es el hecho de que Dios no tiene presciencia, lo que asegura que tengamos libertad en el sentido fuerte en el que lo afirma el libertario.

scitivas que se utilicen. La realidad aparecerá de distinta manera para los distintos modos de conocimiento. Un objeto aparecerá o se conocerá de modo distinto por los sentidos, por la imaginación, por la razón o por la inteligencia. Los sentidos conocen la forma particular de un objeto en una materia dada, la imaginación conoce la forma particular del objeto sin tener en cuenta la materia, mientras que la razón conoce lo individual a través del concepto universal. En el caso de la inteligencia, que sólo pertenece a Dios, ésta conoce las formas puras y simples de las cosas, trascendiendo los conceptos de la razón. El error consiste, entonces, en creer que Dios conoce el futuro como lo conocemos nosotros. Desde nuestro punto de vista el dilema es inevitable, pero desde el punto de vista de Dios no lo es. Si se logra explicar el modo como Dios conoce, es posible, según Boecio, pensar que se dé la condición bajo la cual no es contradictorio creer que existan acontecimientos libres, cuya realización no es segura, y que Dios tenga conocimiento de ellos de manera cierta e infalible.

> Pues cosa semejante sucede cuando la razón humana cree que la inteligencia divina sólo puede ver los futuros como ella los alcanza. Porque tú razonas de este modo: si los acontecimientos no se han de cumplir de manera cierta y necesaria, no pueden ser previstos. Luego de tales cosas no se da la presciencia; y en el supuesto de que ésta exista, todo sucede necesariamente.
>
> Si así como poseemos la facultad de la razón, estuviera a nuestro alcance el juicio de la inteligencia divina, pondríamos a ésta por encima de la razón humana, de la misma manera que hemos creído oportuno dar a la razón la primacía sobre los sentidos y la imaginación.
>
> Elevemos, si nos es posible, nuestro espíritu hasta las cumbres de aquella inteligencia suprema: allí verá la razón lo que en sí misma no puede percibir, y comprenderá cómo aun los acontecimientos que no tienen segura su realización pueden ser objeto de la divina presciencia, verdadera y precisa, no siendo ello una conjetura sino ciencia simplicísima y absoluta (V, 5).

La estrategia de Boecio consiste en indagar acerca de la naturaleza de Dios para luego determinar cómo conoce y a partir de ahí mostrar que dicho modo de conocimiento no excluye la libertad,

pues el conocimiento de las cosas no depende de su naturaleza en sí, sino del modo como un determinado sujeto las conozca. Si el sujeto es cuestión es humano, las cosas le aparecerán de determinado modo, mientras que si el sujeto es Dios, las cosas le aparecerán de otro modo. Entonces, ¿cuál es la naturaleza de Dios? Se supone que Dios es un ser eterno. Al comprender qué es la eternidad descubriremos cómo conoce Dios la realidad. Según Boecio:

> La eternidad es la posesión total y perfecta de una vida interminable. Definición que resultará más clara si la estudiamos en vista de las cosas temporales (V, 6).

Los seres temporales, a diferencia del ser eterno, no pueden abarcar en un sólo instante la completa totalidad de su existencia. Son fugaces y pasajeros. Su conocimiento es fragmentario y limitado, pues no conocen todas las cosas pasadas porque no poseen todo el pasado. Tampoco conocen el futuro porque todavía no lo poseen. Pero para un ser eterno estas limitaciones no existen. Sólo un ser eterno puede conocerlo todo porque ninguna realidad se le escapa dada su especial manera de ser.

> Por el contrario, el ser que abarque y posea igualmente en su totalidad la plenitud de una existencia sin límites, de manera que no le falte ni un solo instante del porvenir ni del pasado, con toda razón se podrá llamar eterno. El cual por necesidad y totalmente se posee a sí mismo en el presente, jamás se abandona, y en su presente reúne la infinidad de los momentos del tiempo que fluye (V, 6).

Y dado el principio de que el objeto se rige por las facultades del sujeto, tenemos entonces que Dios conoce todas las cosas en un eterno presente, con lo cual se establece que Dios no tiene literalmente presciencia, es decir, conocimiento infalible del futuro, al no estar sometido al tiempo.[15] Dios no conoce hoy lo que alguien va a hacer mañana, porque Dios no está sometido al tiempo. Dios

15 La llamada solución eternalista de Boecio también es utilizada por San Anselmo y Santo Tomás para intentar dar solución al dilema de la presciencia. Según San Anselmo, "hay que saber también que, sólo si se habla de un modo impropio se habla de la presciencia de Dios, lo mismo hay que decir de la predestinación, porque en Él no hay ni antes ni después, sino un solo y universal presente" *(De la*

conoce lo que va a suceder mañana no porque esté sometido al tiempo, sino porque desde un eterno presente ve todas las cosas intemporalmente.

> Así, pues, como el juicio abarca el objeto conforme a las leyes de la naturaleza cognoscente, y Dios goza de un eterno presente, su ciencia, elevándose por encima de todo movimiento del tiempo, conserva la simplicidad del estado presente; y abarcando el curso infinito del pasado y del futuro, considera todos los acontecimientos en su conocimiento simplicísimo como si sucedieran en el presente. Por lo cual, no se puede pensar que esta presciencia universal sea como la presciencia del futuro de la que hablan los mortales, sino que es la verdadera y certísima ciencia de un presente siempre actual (V, 6).

Pero, ¿cómo soluciona el conocimiento eterno de Dios el dilema de la presciencia? Aquí Boecio hace varias precisiones. La primera es que si Dios ve las cosas futuras como presentes, entonces el argumento de la determinación del futuro por parte de la presciencia de Dios se diluye. Es cierto, admite Boecio, que si Dios tiene un conocimiento infalible del futuro, todo está determinado. Pero Dios no tiene un conocimiento del futuro, lo que Dios tiene es un conocimiento eterno de todo. Y dicho conocimiento no impone necesidad sobre lo que conoce. La segunda, es que obviamente Dios sabe con certeza infalible algo, pero dado que lo conoce como si fuera presente, entonces no impone una necesidad que niegue la libertad del acto que conoce. Para ello Boecio distingue dos tipos de necesidad.

> Hay dos clases de cosas necesarias: unas que lo son absolutamente, como el que los hombres sean mortales; otras son condicionalmente necesarias, como el hecho de que uno ande, cuando con

---

concordia de la presciencia, de la predestinación y gracia divina con el libre albedrío, en *Obras completas de San Anselmo*, Madrid, BAC, (1952), T. II, p. 235). En otra parte afirma que "la presciencia de Dios no se llama propiamente presciencia. En efecto, para quien siempre todas las cosas son presentes, no hay presciencia de las cosas futuras, sino conocimiento de las presentes" (San Anselmo, (2005) *Tratado sobre la caída del demonio*, Bogota, Ediciones Uniandes (2005), p. 230). Para Santo Tomás "...la divina inteligencia intuye desde la eternidad todo aquello que se realiza en el tiempo, como presente, según anteriormente expusimos" (Santo Tomás, *Suma contra gentiles*, México, Porrúa (1991), I, 67, 2, p. 79).

> certeza se sabe que está andando. Porque si se conoce un hecho, éste no puede menos de ser como se conoce; pero esto no implica necesidad absoluta de que el hecho exista. En tal caso, la necesidad no viene de la naturaleza del hecho sino de una condición o circunstancia que a él se agrega; porque ya se comprende que nada hay que obligue a un hombre a caminar cuando lo hace voluntariamente; aunque mientras está caminando, necesariamente se verifica el hecho de que camine. Del mismo modo, si la Providencia ve un hecho en el presente, necesariamente se ha de dar tal hecho, aunque por su naturaleza no implique ninguna necesidad (V, 6).

El conocimiento de Dios sólo impone necesidad condicional a lo que conoce, pero no necesidad absoluta. La necesidad condicional no anula el carácter libre de una acción, mientras que la necesidad absoluta sí. Si alguien ve que un hombre está caminando, entonces necesariamente está caminando, de lo que no se sigue que sea absolutamente necesario que alguien esté caminando. Si Dios conoce algo porque lo tiene presente, necesariamente conoce ese hecho. Pero eso no quiere decir que el evento no sea libre. Si Dios conoce todos los eventos como si estuvieran presentes, entonces los eventos futuros, en relación con el conocimiento que Dios tiene de ellos, sólo serán necesarios en el sentido en que un evento presente es necesario para mí en el momento en el que lo estoy viendo. Si veo algo, necesariamente veo eso, pero de ahí no se sigue que el evento tenga necesariamente que suceder. En este sentido, Dios conoce todo y hay acciones libres.

> Del mismo modo, si la Providencia ve un hecho en el presente, necesariamente se ha de dar tal hecho, aunque por su naturaleza no implique ninguna necesidad. Ahora bien, Dios ve simultáneamente presentes los futuros libres; los cuales, por consiguiente, con relación a la mirada divina son necesarios, por ser conocidos por la ciencia de Dios; pero considerados en sí mismos, no pierden el carácter de libres, propio de su naturaleza (V, 6).

En consecuencia, Dios puede tener un conocimiento infalible de sucesos futuros contingentes. Recapitulemos. Para Boecio la solución al dilema de la presciencia divina y la libertad humana con-

siste en negar que Dios posea presciencia. Dios lo conoce todo porque es eterno y no está sometido al tiempo. Dios no conoce el futuro como futuro, pero Dios lo conoce *todo* (pasado, presente y futuro) desde un eterno presente. Y el conocimiento de lo presente puede ser cierto e infalible y necesario en un sentido condicional y no absoluto, lo cual hace compatible la necesidad de que un hecho se dé sin perder su carácter libre y contingente.

Si bien la solución de Boecio parece sólida, no obstante, en la parte final del libro V, el mismo Boecio se dedica a hacer una serie de objeciones que ponen en entredicho la validez de su argumento compatibilista.

Lo que el dilema de la presciencia muestra es que el futuro tiene que ser algo fijo e inmodificable si es objeto del conocimiento infalible de Dios. Es decir, que dicho evento tiene que ser necesario y no puede no suceder.

> De donde resulta que no es conjetura sino conocimiento cierto y verdadero el que Dios tiene de que un acontecimiento se haya de producir en el tiempo, sabiendo además que no ha de ocurrir en virtud de necesidad alguna. Me dirás acaso: un hecho, cuya realización ve Dios en el futuro no puede menos de suceder; y en estas condiciones ocurrirá por cierta necesidad. He de confesar que hay aquí una verdad innegable, pero sólo está al alcance del que pueda contemplar lo divino (V, 6).

¿Cómo interpretar este texto? Aquí Boecio parece estar reconociendo que la compatibilidad entre la presciencia de Dios y la libertad escapa a la razón humana, es decir, que no es comprensible o explicable cómo pueden coincidir cosas tan contradictorias. Si Dios conoce algo desde un eterno presente, ello no parece eliminar la fijeza y determinación de los hechos futuros que anulan toda posibilidad del agente de actuar de otra manera y de ser libre. Pero evidentemente no es una solución decir simplemente que la compatibilidad no es racionalmente comprensible.

Más adelante Boecio reafirma el mismo punto: ¿qué importa que digamos que los hechos futuros son libres si de todas maneras tie-

nen que suceder por el hecho de que Dios los conozca infaliblemente? Y da la siguiente respuesta:

> Recuerda solamente lo dicho al exponerte el ejemplo del sol que está saliendo, a la vez que va caminando un hombre: en el momento en que estos hechos se verifican no pueden menos de verificarse; pero el primero, aun antes de existir, llevaba en sí la necesidad de producirse, y el segundo no estaba sujeto a semejante necesidad. Del mismo modo las cosas que Dios tiene ante sí presentes, ineludiblemente se producen; pero unas proceden de la necesidad y otras, de la libre facultad del agente. Con razón, pues, te dije, que los hechos libres, referidos al conocimiento divino son necesarios; pero considerados en sí mismos, están exentos de toda necesidad: al igual que un conocimiento sensible, considerado por la razón, reviste aspecto universal; pero mirado en sí mismo, no pierde su carácter particular (V, 6).

Aquí Boecio está distinguiendo entre sucesos que están determinados por leyes y sucesos que no lo están. Los primeros son hechos que suceden por necesidad, como la salida del sol, que antes de darse ya llevaba en sí la necesidad de producirse, mientras que los hechos libres al ser contingentes no están sujetos a la necesidad de tener que producirse. Son necesarios sólo con relación al conocimiento de Dios, pero esta necesidad condicional es compatible con la libertad del hecho mismo. Dios los conoce como necesarios, pero no por ello dejan de ser libres. Pero, ¿quiere decir esto que el conocimiento de Dios al ser inmutable por ser eterno se puede ver modificado por las decisiones libres de los agentes? ¿Puede alguien modificar el conocimiento de Dios decidiendo actuar de otra manera? Obviamente no.

> Podrás objetar: si tengo la facultad de cambiar de propósitos, puedo anular la Providencia, desde el momento en que me es posible alterar sus previsiones. A esto responderé que ciertamente puedes modificar tu resolución; pero como la Providencia en su certidumbre eternamente presente sabe que tú tienes esta facultad, prevé también si tú vas a hacer uso de ella y en qué sentido; por lo cual te es imposible esquivar la divina presciencia, como tampoco te es posible huir de las miradas del que actual-

> mente te está viendo, si bien es tu libre voluntad la que te dirige en las diferentes acciones que ejecutas.

Si Dios lo conoce todo, conoce también mis intenciones y deseos y, en consecuencia, conoce cómo ejerceré mi libre albedrío y qué acciones ejecutaré. Pero esto no implica, según Boecio, que mis actos no sean libres. Pero Boecio continúa objetando.

> Entonces —dirás— mi actuación personal puede ir cambiando la ciencia de Dios, que cambiará su conocimiento según quiera yo esto o aquello.
>
> —De ningún modo. Porque todo hecho futuro va precedido de la mirada divina, que lo trae a la presente actualidad de su conocimiento propio. La presciencia no cambia la manera de conocer, como tú crees, sino que de una sola vez, en un presente eterno, prevé y abarca todos los cambios posibles, sean o no voluntarios (V, 6).

Resulta patente, a partir de este texto, que Boecio considera que, desde el punto de vista de Dios, todas mis decisiones ya están tomadas y todos mis actos libres ya están ejecutados. Si esto es cierto, entonces todo el futuro ya está determinado. Porque el conocimiento que Dios tiene del futuro desde su actual eterno presente no cambia en nada el conocimiento de Dios que es inmodificable. Por eso es por lo que la presciencia no cambia lo que Dios conoce desde la eternidad. Dios conoce ya desde su eternidad todo. Dios no tiene, en Boecio, conocimiento de situaciones posibles. Dios conoce lo que siempre es. Pero esto parece contradecir la libertad de las acciones humanas.

Y viene a continuación el pasaje más desconcertante de *La consolación de la filosofía*:

> Y esta universal actualidad que todo lo abarca y percibe se da en Dios no en virtud del desarrollo de los hechos futuros, sino en virtud de la suma simplicidad, propia de su naturaleza. Queda así resuelta la cuestión que antes proponías, a saber, que parecía indigno de Dios el suponer que nuestros actos fueran la causa determinante de la presciencia divina. *Porque ésta es tan podero-*

> *sa que, abarcándolo todo en un conocimiento presente, por sí misma impone a las cosas su manera de ser, sin que en nada dependa de los hechos futuros* (V, 6).[16]

Si el futuro fuese abierto, mis posibles decisiones y actuaciones libres cambiarían en algo el conocimiento de Dios. Pero esto es imposible. Dios no espera a que sucedan las cosas para saberlas, ni Dios sabe hoy lo que haré mañana. Pero lo que sí es cierto es que Dios sabe desde su eternidad inmutable lo que yo haré mañana. ¿Pero cómo lo sabe? No lo puede saber estando sometido al tiempo, sólo lo puede saber desde la eternidad. Pero, ¿cómo se puede conocer desde la eternidad algo que todavía no existe desde el punto de vista temporal? Desde el punto de vista de Dios, pasado, presente y futuro son igualmente reales. Pero si el futuro ya existe, entonces el futuro ya está determinado y no somos libres. Si Dios conoce todo desde la eternidad y su conocimiento no depende del desarrollo de las cosas temporales, entonces Dios debe causar aquello que conoce.[17] Pero se supone que Dios no causa los eventos que él conoce, porque la presciencia no es causa de lo conocido, sino que más bien Dios conoce los eventos porque ellos suceden.[18] Pero obviamente esto no es así. Dios determina todo, al causar todo lo que conoce y, como lo dice Boecio, "impone a las cosas su manera de ser" sin que ello dependa de mis decisiones y acciones futuras. Por lo tanto, el determinismo teológico es verdadero. Pero, ¿qué sentido tiene desarrollar una elaborada respuesta para un dilema que, al fin de cuentas, se muestra insoluble? Como lo sugerí en la introducción, el problema del determinismo

16 La cursiva es mía.

17 Este punto es reconocido por John Marenbon, quien sostiene que la concesión final de Boecio según la cual Dios determina todos los eventos, después de todo, hecha por tierra la sofisticada y elaborada defensa de la libertad y contingencia de los actos humanos. Ver Marenbon, John (2005), "Anicius Manlius Severinus Boethius", en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL= <http://plato.stanford.edu/archives/sum2005/entries/boethius>.

18 Una dificultad semejante a la de Boecio con relación a la incompatibilidad entre la providencia de Dios y la libertad halla también en San Anselmo, quien concede que Dios debe causar aquello que conoce. Ver *De la concordia de la presciencia, de la predestinación y gracia divina con el libre albedrío,* en *Obras completas de San Anselmo*, Madrid, BAC, 1952, T. II, cuestión I, cap. 3.

resurge a partir del problema de la providencia como queda claro en el texto citado: es Dios y no el hombre, quien dirige todas las cosas hacia el bien según determinado plan. El problema real que plantea el dilema de la presciencia y la libertad es el de cómo hacer compatible la causalidad divina con la causalidad humana, es decir, en saber si las acciones humanas son libres si Dios causa y determina todo lo que sucede.

IV. CRÍTICAS A LA SOLUCIÓN ETERNALISTA DE BOECIO

Aparte de la incoherencia ya señalada en la argumentación de Boecio, que echa por tierra su solución eternalista, su respuesta ha recibido varías críticas, las cuales también son aplicables a San Anselmo y Santo Tomás, quienes desarrollan argumentos a favor de la compatibilidad entre presciencia y libertad a partir de la noción de eternidad atemporal.[19]

Para apreciar mejor estas críticas, presentemos el dilema tal como actualmente[20] es discutido:

1. Ayer Dios infaliblemente supo que P (supuesto de presciencia infalible).
2. Es ahora necesario que ayer Dios supo que P (principio de la necesidad del pasado).
3. Necesariamente, si ayer Dios supo que P, entonces P (definición de infalibilidad).

19 Tanto Boecio como Santo Tomás y San Anselmo concuerdan en sostener que la incompatibilidad entre la presciencia y la libertad desaparece si se niega el supuesto que es necesario para generar el problema: que Dios conoce lo que sucederá antes de que suceda. Pero si Dios es eterno, carece de sentido decir tal cosa de Dios.

20 Este esquema es tomado, con algunas modificaciones de Zagzebski, Linda, (2002) "Recent Work On Divine Foreknowledge and Free Will", en Kane, Robert, (ed.) *The Oxford Handbook of Free Will* Oxford, Oxford University Press, pp. 46-47.

4. Por lo tanto, es ahora necesario que P (a partir de 2 y 3, por el principio de transferencia de la necesidad).
5. Si es ahora necesario que P, entonces nadie puede actuar de otra manera que como actúa (definición de necesidad).
6. Por lo tanto, nadie puede actuar de otra manera que como actúa (a partir de 4 y 5).
7. Si nadie puede actuar de otra manera que como actúa, entonces nadie es libre (principio de posibilidades alternas).
8. Por lo tanto, nadie es libre (a partir de 6 y 7).

Según Zagzebski[21] la solución eternalista de Boecio, que consiste en negar la primera premisa, pues Dios no está sometido al tiempo, no elimina el problema del determinismo teológico, puesto que es posible desarrollar un argumento paralelo con base en la noción de conocimiento eterno. Si Dios es eterno y no está sometido al tiempo, entonces, tenemos que conceder que hay un tipo de necesidad relativa a esta realidad eterna. De este modo, podemos reformular los primeros tres pasos del anterior argumento, a saber:

1'. Dios conoce eternamente que P.
2'. Si P pertenece a una realidad eterna, entonces es ahora necesario que P
3'. Por lo tanto, es ahora necesario que P.[22]

21 Zagzebski, Linda, (1991) *The dilemma of Freedom and Foreknowledge*, Oxford University Press, New York. En este libro, Zagzebski recoge las cinco principales objeciones a la solución de Boecio, a saber: 1. que la doctrina de la eternidad no resuelve el dilema de la presciencia debido a la necesidad eterna de las proposiciones verdaderas; 2. que la eternidad requiere una problemática teoría del tiempo que permita eliminar expresiones temporales indexicales; 3. que, puesto que las proposiciones temporales no pueden ser reducidas a proposiciones no temporales o eternas, Dios no es omnisciente desde un punto de vista temporal; 4. que la manera metafórica de entender el conocimiento eterno de Dios, es incompatible con la divina providencia y; 5. que la eternidad atemporal de Dios es inútil para resolver el dilema, puesto que se puede desarrollar un dilema paralelo basado sobre la noción de necesidad eterna. Esta última objeción es la más relevante para nuestra discusión y por eso le hemos dedicado más espacio.

22 Hay que aclarar que la proposición P es relativa a un evento futuro. Parece extraño afirmar que los eventos atemporales que Dios conoce son ahora necesarios. Lo que

Lo que esta crítica demuestra es que la eternidad es tan fija y determinada como el pasado, lo cual es suficiente para eliminar la condición básica de toda acción libre, a saber, el principio de posibilidades alternas, es decir, que no podemos actuar de otro modo que como lo hacemos. Otros autores como Alvin Plantinga[23] y Paul Helm[24] están de acuerdo en que la noción de eternidad atemporal implica caer de nuevo en el determinismo, y por lo tanto, no le permite a Boecio escapar del dilema.

Otras críticas contra Boecio[25] van dirigidas a cuestionar la noción de eternidad. Tal noción atemporal de eternidad no parece fácilmente reconciliable con nuestra noción de tiempo, según la cual los eventos que suceden en el presente tienen un estatus especial: son los únicos reales. Si Dios contempla todos los eventos de una vez por todas, ¿cómo pueden ser conservadas las habituales distinciones entre pasado, presente y futuro? Además, se puede añadir a la anterior crítica que si Dios ve la historia completa del universo en un solo acto atemporal y eterno, ¿cómo es posible, según esto, que Dios conozca exactamente lo que está sucediendo ahora? Según esta última objeción, Dios carecería de omnisciencia porque no podría determinar ni conocer lo que está sucediendo ahora: "Dios puede haber enumerado los cabellos de tu cabeza, pero él no sabe si tú estás actualmente vivo o muerto."[26] Una variedad de esta misma crítica puede ser reformulada diciendo simplemente que para un ser eterno no es posible determinar qué hora es. Otra crítica contra la solución de Boecio destaca el hecho de que ella se funda en una falsa analogía entre la manera en que los humanos conocen y el modo en que Dios lo hace. Lo que está

Zagzebski quiere indicar es que el conocimiento eterno de Dios es tan inmodificable como el conocimiento del pasado.

23 Plantinga, Alvin, (2002) "On Ockham's Way Out", en Craig, W., *Philosophy of religion: A Reader and Guide*, Rutger Press, New Jersey.

24 Helm, Paul, (1975)"Timelessness and Foreknowledge", en *Mind* 84, pp. 516-527.

25 Las críticas que se mencionan aquí han sido tomadas de Oaklander, L., (1995) *Time, Change and freedom: An introduction to Metaphysics*, Florence, KY, USA, Routledge, pp. 135-137.

26 Rogers, K., (2006) "Anselm on Eternity as Fifth Dimension", en *The Saint Anselm Journal*, 3. 2, p. 1.

presente ante nosotros es temporalmente presente. Ver que Sócrates está sentado es simultáneo con nuestro acto de ver, pero lo que está presente ante la mirada divina no puede ser temporalmente presente, en consecuencia, ambos puntos de vista no son equivalentes. El problema con esta analogía es que, si fuera correcta, lo que Dios percibiría sería temporalmente presente, de lo cual se seguiría la absurda consecuencia de que dado que Dios percibe la totalidad del tiempo, todos los eventos existirían simultáneamente ahora.[27]

V. CONCLUSIÓN: EL MILAGRO DEL TEÍSMO O LA IMPOSIBLE TEODICEA DE BOECIO

Si las críticas anteriores son válidas, entonces Boecio no logra solucionar el dilema de la presciencia y si además el determinismo teológico resurge a partir de la providencia divina, entonces tenemos buenas razones para pensar que en Boecio hay una clara *reductio ad absurdum* del teísmo cristiano y que la consolación como teodicea es imposible. Pero tal *reductio* puede tener dos interpretaciones. Una interpretación fideísta o una interpretación escéptica. Según la primera interpretación, Boecio estaría afirmando con Tertuliano: "Creo porque es absurdo". Como lo sugerí en su momento, hay un pasaje[28] en el que Boecio parece sugerir que la compatibilidad entre la presciencia divina y la libertad es un asun-

27 Las dificultades a las que da lugar la noción de eternidad surgen del problema más general acerca de cómo hacer compatible la inmutabilidad propia de un ser eterno con la temporalidad y mutabilidad de todo lo creado. Ya San Agustín en las *Confesiones* se enfrentó a los serios cuestionamientos a los que daba lugar la eternidad de Dios, pues si Dios es inmutable y no puede modificar su voluntad, entonces o el mundo debió existir siempre, o si no existe desde siempre, entonces en Dios hay cambio. Además, ¿cómo puede un ser eterno conocer lo temporal sin que ello implique un cambio en sus estados cognitivos?

28 "De donde resulta que no es conjetura sino conocimiento cierto y verdadero el que Dios tiene de que un acontecimiento se haya de producir en el tiempo, sabiendo además que no ha de ocurrir en virtud de necesidad alguna. Me dirás acaso: un hecho, cuya realización ve Dios en el futuro no puede menos de suceder; y en estas condiciones ocurrirá por cierta necesidad. He de confesar que hay aquí una verdad innegable, pero sólo está al alcance del que pueda contemplar lo divino" (V, 6).

to que escapa a nuestra comprensión, pues cuando Boecio dice que sólo pueden comprender que dos cosas contradictorias e incompatibles sean ambas verdad quienes son capaces de "contemplar lo divino", está implícitamente afirmando, si nos atenemos a lo que él mismo dice sobre la imposibilidad de que la razón comprenda la inteligencia divina, que no es posible solucionar racionalmente el dilema. Para Boecio la inteligencia de Dios puede comprender la razón humana, pero no al contrario. La facultad superior conoce la inferior, pero no viceversa, como queda claro en V, 5. Marenbon recoge esta interpretación fideísta que considera exagerada.

> Algunos intérpretes recientes, tal como Joel Relihan, han ido más lejos hasta llegar a sugerir que la *Consolación* debe ser entendida irónicamente como una expresión de la insuficiencia de la filosofía para proveer consolación, en contraste con la fe cristiana.[29]

La otra interpretación de la *reductio* es escéptica y contraria al fideísmo, pues dice precisamente lo contrario. Lo que muestra Boecio es justamente la insuficiencia de la fe cristiana, cuando se la escruta filosóficamente, para proveer consuelo. Como afirma Marenbon, Boecio consideró que "su tarea era presentar una justificación *filosófica* del orden providencial del universo por parte de una deidad sumamente buena: una justificación en la que ninguna de sus premisas está basada en la *revelación*".[30] Pero Boecio vio que tal justificación era imposible y no acude a la revelación como sí lo haría un fideísta. Boecio ni cree porque es absurdo ni cree para entender, sino que más bien quiere entender para creer. Lo cierto es que la *Consolación* no es abiertamente cristiana, como lo han señalado diversos autores. De hecho, la apreciación de que la *Consolación* debe leerse en tono irónico, favorable esta vez al

29 Marenbon, John, (2005) "Anicius Manlius Severinus Boethius", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL=<http://plato.stanford.edu/archives/sum2005/entries/boethius/>.

30 Marenbon, J, (1998) "Boethius: from Antiquity to the Middle Ages", en Marenbon, J, (ed,) *Routledge History of Philosophy: Medieval Philosophy,* Volume 3, London, Routledge, p. 23. El último énfasis es mío.

escepticismo, parece ser correcta si nos atenemos al estilo en el que está escrita: el de sátira menipea. Tal estilo de sátira fue utilizada en obras en las que se buscaba ridiculizar las vanas pretensiones dogmáticas de una supuesta sabiduría superior. Para Marenbon tal lectura irónica está justificada, pues Boecio, como autor antiguo, era cuidadoso en elegir qué tipo de género debía utilizar según sus fines. Por eso "...los cambios de dirección, las incoherencias y la última falla del largo argumento acerca de la presciencia, cuando la cuestión se funde súbitamente en una sola con la predestinación, todo ello sugiere que son en sí mismas características *intencionales,* de las cuales el intérprete debe dar razón."[31] Pero, ¿es posible que la *reductio* que realiza Boecio del cristianismo en la *Consolación*, motivado por las dolorosas circunstancias en las que fue escrita, lleve a rechazarlo del todo? Marenbon considera que "...pocos especialistas hoy en día creen que Boecio omitió el dogma cristiano de la *Consolación*, debido a que cuando la escribió, él había abandonado el cristianismo."[32]

Durante el Renacimiento, Lorenzo Valla hizo un comentario crítico sobre *La consolación de la filosofía,* en el que sostuvo que era dudoso si Boecio "mismo llegó a comprender bien lo que dice del entendimiento de Dios y de la eternidad superior."[33] Después de tal comentario, Valla intenta mostrar que Boecio sólo logró resolver la cuestión del determinismo implicada en el problema de la presciencia, pero no así la del determinismo implicada en la cuestión de la providencia divina. Para ello acude a la ficcion literaria. Se imagina que Sexto Tarquino va a Delfos a consultar el oráculo de Apolo. El oráculo le responde que morirá en la miseria y en el destierro. Sexto se queja, pero Apolo se limita a decirle que él conoce el porvenir, pero que el porvenir no es obra suya. Por lo

31 Marenbon, John, "Anicius Manlius Severinus Boethius", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2005 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2005/entries/boethius/>. El énfasis es mío.

32 Marenbon, J, (1998) "Boethius: from Antiquity to the Middle Ages", en Marenbon, J, (ed,) *Routledge History of Philosophy: medieval Philosophy,* Volume 3, London, Routledge, p. 23.

33 Leibniz, *Teodicea*, § 406. Cito del texto de Leibniz la obra de Valla *Sobre el libre albedrío*, pues la traducción castellana disponible es incompleta.

tanto, las quejas contra Apolo son injustificadas. Es a Jupiter a quien deben ir dirigidas las quejas: él es responsable, pues es él quien le ha dado a Sexto "una alma mala e incorregible" y "Él (Júpiter) os tratará como vuestras acciones lo merezcan".[34] Ante tal injusticia (pues si todo está determinado nadie es moralmente responsable de nada) Sexto responde:

> Luego Júpiter condena en mí su propio crimen, cuando él sólo es el culpable. Pudo Júpiter hacerme de otra manera, pero habiéndome hecho como soy, debo obrar como ha querido que obre. ¿Por qué pues me castiga? ¿Podía resistir yo a su voluntad?[35]

Según Valla, Apolo representa la presciencia y Júpiter la providencia. Mientras que Apolo o la presciencia no anula la libertad, la providencia de Júpiter si la excluye. Pero Valla se hace entonces la pregunta de Boecio: ¿Por qué el universo está ordenado de esta manera por la providencia? ¿Por qué "endurece el corazón de unos y tiene compasión de otros"? Y la respuesta de Valla es una forma de fideísmo: nunca comprenderemos las razones de Dios para permitir el mal, es decir, que la teodicea como empresa racional es imposible, pero no así una teodicea basada en la fe ciega.

> Nosotros no conocemos las razones que pueda tener Dios. Pero nos basta con saber que es muy bueno y muy sabio, para suponer que son muy buenas. Y como también es muy justo, se sigue de ahí que sus secretos y operaciones no destruyen nuestra libertad.[36]

Finalmente, Valla da su sentencia definitiva sobre Boecio:

> Boecio ha hecho más aprecio de la respuesta de la filosofía que de la de San Pablo; y en esto consiste su falta. Creamos en Jesucris-

34 Leibniz, *Teodicea*, § 410.

35 Leibniz, *Teodicea*, § 411.

36 Leibniz, *Teodicea*, § 412. Leibniz considera que el argumento de Valla falla porque parece "condenar a la providencia, bajo el nombre de Júpiter, a quien casi hace autor del pecado." El casi de Leibniz es notorio. Valla condena a la providencia, pero la salva a través del fideísmo, cosa que le molesta a Leibniz, para quien la teodicea especulativa es una empresa totalmente racional y posible.

> to; él es la virtud y la sabiduría de Dios; él nos enseña que Dios quiere la salvación de todos, y que no quiere la muerte del pecador. Fiémonos pues de la misericordia divina, y no nos hagamos incapaces de ella por nuestra vanidad y nuestra malicia.[37]

Pero, ¿es una falta de Boecio apreciar las respuestas escépticas de la filosofía por encima de las del Evangelio? Boecio quiere entender para creer, y si tal comprensión no es posible, entonces prefiere quedarse con las repuestas problemáticas de la filosofía. ¿No es esto un consuelo superior? Y aquí el escepticismo de Boecio parece coincidir con el escepticismo antimetafísico de Hume:

> No es posible explicar claramente cómo Dios puede ser la causa inmediata de todas las acciones de los hombres, sin ser el autor de sus pecados y de su bajeza moral. Se trata de misterios que la mera mente natural, sin otra asistencia, no es capaz de tratar adecuadamente y, cualquiera sea el sistema al que se acoja, ha de verse sumida en dificultades inextricables, e incluso en contradicciones, a cada paso que de con respecto a tales temas. Hasta ahora se ha visto que excede todo el poder de la filosofía el reconciliar la indiferencia y contingencia de las acciones humanas con la presciencia, o defender el carácter absoluto de los decretos divinos y, sin embargo librar a la deidad de ser la autora del pecado. ¡Feliz ella si fuera consciente de su propia temeridad cuando escudriña estos misterios sublimes y, abandonando un escenario tan repleto de oscuridades y perplejidades, vuelve con la modestia debida a su verdadera y debida esfera, el examen de la vida común, donde encontrará suficientes dificultades para ocupar sus investigaciones sin lanzarse a un océano ilimitado de duda, incertidumbre y contradicción![38]

37 Leibniz, *Teodicea*, § 412.

38 Hume, D., (1980) *Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid, Alianza, p. 127. He hecho algunas modificaciones a esta traducción. En el texto original de Hume aparece la palabra "prescience" que el traductor vierte al castellano por "previsión", y que he preferido, por razones obvias, traducir como "presciencia". Al final del texto hay un error magistral: el traductor traduce "boundless" por "limitado", cuando en realidad significa todo lo contrario. Además omite los signos de admiración de la última frase.

Boecio concuerda con Hume en "que excede todo el poder de la filosofía el reconciliar la indiferencia y contingencia de las acciones humanas con la presciencia". Por eso la salida de Boecio al dilema de la presciencia es una salida escéptica similar a la de Hume. ¿Es humanamente posible creer en un creador amoroso y creer a la vez que el problema del mal es insoluble, esto es, que no es posible explicar cómo puede ser conciliable la existencia del sufrimiento con la existencia de un Dios providente que nos cuida amorosamente? Para Boecio no parece admisible sostener la creencia en un Dios bueno ante la evidencia del mal, pues no hay una justificación racional para la existencia del mal y el sufrimiento a la que podamos llegar por vía filosófica. Boecio no puede asumir, sin más, como Valla que Dios es "muy bueno y muy sabio". Si la providencia de Dios anula la libertad humana, los seres humanos no son responsables del mal en el mundo, sino Dios mismo. Si Dios es el autor del mal, no podemos creer y confiar en él. La teodicea es imposible y la consolación también.

No sé si Boecio halló en la religión algún tipo de consuelo o si sus dudas escépticas lo convirtieron al paganismo. No sé si su fe lo llevó a aceptar el absurdo de una vida que sufre, un sufrimiento cuyo sentido yacerá oculto para su mirada humana. En las horas finales de su vida, Boecio no invoca a Cristo, pues creer en las contradicciones del teísmo es un milagro. Decide más bien entablar un diálogo con la filosofía que, en forma de mujer, espera consolarlo.

BIBLIOGRAFÍA

Boecio, (1965) *La consolación de la filosofía*, Buenos Aires, Aguilar.

Celso, (1989) *El discurso verdadero contra los cristianos*, Madrid, Alianza.

Cicerón, (1985) *La adivinación. El hado.* Barcelona, Orbis.

Gilson, E., (1952) *El espíritu de la filosofía medieval*, Buenos Aires, Emecé.

Helm, Paul, (1975) "Timelessness and Foreknowledge", en *Mind*, 84.

Hume, D., (1980) *Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid, Alianza.

Kane, Robert, (ed.), (2002) *The Oxford Handbook of Free Will,* Oxford, Oxford University Press.

Leibniz, G., (1967) *Teodicea,* Madrid, Aguilar.

Marenbon, John, (2005) "Anicius Manlius Severinus Boethius", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy,* Edward N. Zalta (ed.), URL=<http://plato.stanford.edu/archives/sum2005/entries/boethius/>.

Marenbon, J, (1998) "Boethius: from Antiquity to the Middle Ages", en Marenbon, J, (ed.) *Routledge History of Philosophy: medieval Philosophy,* Volume 3, London, Routledge.

Orígenes, (1967) *Contra Celso,* Madrid, BAC.

Pike, Nelson, (1965) "Divine Omniscience and Voluntary Action", en *The philosophical Review,* Vol. 74, nº 1.

Plantinga, Alvin, (2002) "On ockham's Way Out", en Craig, W., *Philosophy of religion: A Reader and Guide,* Rutger Press, New Jersey.

Oaklander, L., (1995) *Time, Change and freedom: An introduction to Metaphysics,* Florence, KY, USA, Routledge.

San Agustín, (1979) *La ciudad de Dios,* México, Porrúa.

San Anselmo, (2005) *Tratado sobre la caída del demonio,* Bogota, Ediciones Uniandes.

San Anselmo, (1952) *Obras completas de San Anselmo,* Madrid, BAC, 2 vol.

Santo Tomás, (1991) *Suma contra gentiles,* México, Porrúa.

Zagzebski, Linda, (2005) "Foreknowledge and Free Will", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL=<http://plato.stanford.edu/archives/fall2005/entries/free-will-foreknowledge/>.

Zagzebski, Linda, (1991) *The dilemma of Freedom and Foreknowledge,* New York, Oxford University Press.

Zagzebski, Linda, (2002) "Recent Work On Divine Foreknowledge and Free Wiill", en Kane, Robert, (ed.) *The Oxford Handbook of Free Will,* Oxford, Oxford University Press.

Zagzebski, Linda, (1997) "Foreknowledge and Freedom", en Quinn, P. and Talafierro, Ch. (ed.), *Companion to Philosophy of Religion,* Oxford, Blackwell.

La concordia entre la libertad y la gracia en Anselmo de Canterbury

Jaime Barrera Parra

Sobre la libertad, Anselmo de Aosta no dejó uno sino dos tratados: el primero, *Del libre albedrío,* es un diálogo compuesto durante su priorato (1063-1078) en la Abadía de Bec, en Normandía; el segundo, *De la concordia de la* (...) *gracia divina con el libre albedrío*, es un librillo (*libellum*) redactado antes de su muerte durante los últimos años (1106-1109) del arzobispado de Canterbury. Entre los dos escritos media una distancia de treinta, cuarenta o más años en los cuales se fueron sucediendo cambios de residencia, funciones, responsabilidades, preocupaciones. Para un historiador de las ideas resulta tentador preguntarse si las mutaciones en este amplio lapso de tiempo, implicaron también modificaciones en la "lógica y modo de pensar" sobre la libertad, que es el motivo común de dos textos distantes; si la intensa participación de Anselmo en la historia de la época y, especialmente en la "lucha de las investiduras", se refleja en la orientación de sus últimos escritos.[1]

I. *De libertate arbitrii*

Del libre albedrío forma parte de un paquete de seis escritos: cuatro diálogos y dos cuadernillos. Los cuadernillos se conocen por nombres que les puso el mismo Anselmo: *Monologion* y *Proslogion*.

1 Ver planteamientos al respecto en Castañeda, F., (1999) "¿Cómo pensar?".

Del libre albedrío junto con *De la verdad, De la caída del demonio* y *Acerca del gramático,* es uno de los diálogos. Anselmo llamó a los tres primeros "tratados" en el estudio de la Sagrada Escritura, y al que trata *Del gramático,* "introducción a la dialéctica". En el prólogo que hoy antecede las ediciones de las obras completas describe el tiempo de su composición, el propósito, el género y la forma literaria.

> Compuse antiguamente y en diversos tiempos tres tratados relativos al estudio de la Sagrada Escritura. Todos tres están relatados en forma de diálogo, en el que la persona que pregunta es llamada *discípulo*, y la que responde *maestro*. También compuse otro tratado, el cuarto, en el mismo género, y útil, según me parece, a los que comienzan la dialéctica de la que es como su principio: *De Grammatico;* pero no he querido unirle a los otros tres porque trata un tema muy distinto (Anselmo, *De veritate*, "Praefatio" [BAC I, p. 489]).

La nota autobiográfica concuerda con la del biógrafo Eadmero, quien escribe: "En este tiempo [cuando era prior del monasterio benedictino de Bec en Normandía] escribió tres tratados, a saber: *De la verdad, Del libre albedrío, De la caída del demonio*, por donde se manifiesta cuáles eran sus preocupaciones, aunque no por eso descuidaba el gobierno de los demás. Escribió también el tratado *De Grammatico*, en el cual, en forma de diálogo con el discípulo, [por un lado] propone y resuelve cuestiones dialécticas [y, por otro lado, expone y enseña de qué modo hayan de distinguirse tales y cuales calidades]" (Eadmero, *Vida*, I II 25 [BAC I, p. 17-18]; PL 158 cols. 62-63).[2]

Estos dos resúmenes bibliográficos compendian características de la educación en las escuelas monacales:[3] programa de estudios (gramática, dialéctica... Sagrada Escritura), orden estratégico de los cursos (la gramática como introducción a la dialéctica y éstas al

2 El párrafo final, complemento (*cum* [...] *tum* [...]) del anterior, falta en la traducción de la BAC: "...*qualitates et qualia, quomodo sint discrete accipienda exponit et instruit*".

3 Ver Henri-Irénée Marrou, (1970) *Historia*, pp. 406-407.

estudio de la escritura), modo de instrucción (preguntas y respuestas, propuesta y resolución de problemas, disputas entre discípulo y maestro, exposición y enseñanza de diferenciaciones...).

En otro lugar de la biografía Eadmero explica que esta producción literaria fue posible gracias al nombramiento que se le hizo a Anselmo en reemplazo de Lanfranco: "Por este tiempo fue nombrado para regir el cenobio de Caén el mismo Lanfranco y Anselmo le sucedió en calidad de prior. Más libre; más dueño de su tiempo aprovechó para entregarse más a la vida espiritual [y alejar de su atención todas las preocupaciones de la vida del siglo].[4] Con esta continua ocupación en Dios y en sus cosas llegó a tal grado de inteligencia que pudo descubrir cuestiones oscurísimas y hasta su tiempo desconocidas[5] sobre la divinidad y la fe, y no sólo descubrirlas sino también explicarlas[6] y [con claras razones demostrar que lo que decía era universalmente aceptado]" (Eadmero, *Vida*, I II 9 [BAC I, p. 10]; PL 187 I, cols. 54-55).[7] El texto indica varios cambios en la evolución religiosa e intelectual que tuvieron lugar en Anselmo como consecuencia del nombramiento al priorato (1063-1078). Anselmo experimentó una "mayor libertad". Y la libertad se expresó en la elección entre el ámbito de lo mundano y el ámbito de lo religioso. La opción por lo religioso es, primero, una "ocupación", "ascenso" y "contemplación" de lo "divino" y "celestial", pero, también, una "inteligencia" (*perspicere*) y "explicación" (*enodare*) de problemas hasta entonces oscuros y todavía no resueltos[8]. Eadmero añade que esta vocación intelectual tuvo

4 Este párrafo falta en la traducción de la BAC. El párrafo completo dice: "... *sicque Deo serviendi ampliore libertate potitus, totum se, totum tempum suum in illius obsequia expendere, seaculum et cuncta negocia ejus ab intentione sua, funditas coepit admovere*" (PL 158 I col. 54C-D).

5 El texto latino dice "no resueltas": "*ut obscurissimas, at ante tempus suum insolutas* (...) *quaestiones*". Ver infra nota 21.

6 Lat: "*quaestiones Deo reserante perspiceret, ac perspectas enodaret*". El verbo "*perspicere*" significa más propiamente "escudriñar". "*Enodare*" es "desatar un nudo" (*nodum*).

7 El ultimo párrafo es una versión mía de un fragmento que falta en la traducción de la BAC: "... *apertisque rationibus quae dicebat rata et católica esse probaret*".

8 La edición de Gabriel Bergeron en PL de Migne contiene una variante: "*insolitas*" (desconcertantes, no acostumbradas) en vez de "*insolutas*" (todavía no resueltas).

lugar en una ocupación específica: el estudio de la Sagrada Escritura: "Tenía tanta fe en las Sagradas Escrituras, que creía firmemente que no encontraría nada en ellas que se saliese de la verdad[9], por lo cual se esforzaba en rasgar con la razón el velo que las hace oscuras" (*Vida, loc. cit.*).[10] La reflexión del historiador versa sobre Anselmo; su alcance, sin embargo, puede extenderse a la consideración sobre lo que estaba sucediendo a la época.

II. *De concordia gratiae cum libero arbitrio*

El segundo texto sobre la libertad, *De la concordia de la* (...) *gracia con el libre albedrío*, fue terminado en la abadía de Canterbury antes de su muerte (1109). Eadmero fecha y ubica su redacción con estas palabras: "Por estos tiempos (*inter haec*) escribió un pequeño libro: *De concordia preascientiae et preadestinationis, et gratiae Dei cum libero arbitrio*, cuya composición fue muy lenta, porque, desde que enfermó en el monasterio de San Edmundo, sintió una debilidad mayor que de costumbre, que conservó hasta el fin de su vida. A partir de este momento no fue más a caballo, sino que en todos los viajes se vio obligado a hacerse transportar en litera. Tantas y tan graves dolencias se habían apoderado de él, que no nos atrevíamos a proponerle más tiempo de vida" (*Vida*, II VII 71 [BAC I, p. 70]; PL 158 I col. 114). "A pesar de ello", precisa Eadmero, Anselmo "no cambiaba en nada su vida;[11] continuamente se ocupaba en santas meditaciones, en exhortaciones piadosas y otras

9 Lat: "*nihil in eis esset, quod solide veritatis tramitem ullo modo exiret*". El texto latino contiene una metáfora importante para elaborar la noción de *"rectitudo"*: "nada hay en las escrituras que pueda salirse del camino de la verdad".

10 *Ibid.* La traducción de la BAC simplifica en el último párrafo el texto latino de Eadmero: "*Quapropter summo studio animum ad hoc intenderat, quatenus juxta fidem suam mentis ratione mereretur percipere, quae in ipsis sensit multa caligine tecta latere*" (Por lo cual con una gran dedicación se concentró en esto [la investigación de las escrituras]: en cuanto la fe le permitía comprender con la especulación de la mente cosas que sentía se ocultaban en ellas bajo una nube oscura).

11 Lat: "*nunquam pristinae conversationis obliviscebatur*". La expresión podría traducirse mejor por "no olvidaba el trato con los demás que siempre había mostrado".

buenas obras".[12] Los tiempos que, según el historiador, antecedieron a la composición del texto fueron los dos años que siguieron a la reconciliación con Enrique II en Normandía en agosto del año 1106 y el consiguiente regreso del destierro a Inglaterra en septiembre. Eadmero subraya un acontecimiento de la mayor trascendencia, que ubica el texto *De concordia* en la historia: el fin de la controversia de las investiduras en Inglaterra. Dos años después, en agosto del 1108, "...reunidos en asamblea en el palacio real de Londres los nobles todos, Anselmo alcanzó una victoria completa sobre la libertad de la Iglesia por la cual había trabajado, porque el rey, abandonando las costumbres de sus antepasados, declaró que en adelante renunciaba a nombrar por su propia cuenta las personas que habían de estar al frente de las iglesias y a darles la investidura por la cruz y el anillo"[13] (*Vida* II VII 70 [BAC I, p. 70]; PL 158 I col. 114).

Estos pasajes pintan un contexto muy diferente al que había rodeado la composición del *De la libertad*. En Bec Anselmo, el prior, se había retirado de los cuidados del mundo para leer, meditar, orar, contemplar, enseñar y escribir. En Canterbury, Anselmo, el obispo enfermo, inmerso en el mundo del momento, es llevado de un sitio para otro y, sin dejar de tratar con los que le acompañan, va escribiendo sobre aquellas cosas que agitan su mente porque piensa que nadie se va a ocupar de ellas después de su muerte.[14] En *Del libre albedrío* el discípulo se dirige al maestro con una clara declaración del problema y de su deseo de saber.

---

12 Lat: "*sed seemper aut meditationibus bonis, aut exhortationibus sanctis, aut aliis piis operibus occupabatur*". PL (*loc. cit.*) registra a "*exercitationibus*" como variante de "*exhortationibus*".

13 Lat: "*Eo igitur tempore adunatis in palatio regis Londoniae cunctis primoribus Angliae, victoriam de libertate Ecclesiae, pro qua diu laboraverat Anselmus adeptus est. Rex enim. Antecessorum suorum usu relicto, nec personas, quae in regimen Ecclesiarum sumebantur, per se elegit, nec eas per dationem virgae pastorales Ecclesiae quibus preaficiebantur investivit*". El latín no dice que la investidura consistiera en entregar una "cruz y un anillo" sino un "báculo de pastor" (*virgae pastorales*).

14 Estas dos expresiones, "agitar su mente" y "pensar que nadie se ocuparía de ellas", las usa Eadmero a propósito de un proyecto de tratado que Anselmo no alcanzó a concluir sobre el "origen del alma". Ver *Vida*, II VII 72 (BAC I, p. 71); PL 158 I

> Puesto que el libre albedrío parece estar en contradicción (*repugnare*) con la gracia (...) de Dios, quisiera saber qué (*quid sit*) sea esta libertad de elección y si (*utrum*) la tenemos siempre (Anselmo, *De libertate*, I [BAC I, p. 549]).

Pero las fórmulas en que están acuñadas las dos preguntas, "*quid sit*" y "*utrum sit*", muestran el corte dialéctico que ha de tomar la totalidad del diálogo. La razón aparente que las impulsa, a saber, la "contradicción" entre la gracia y el ejercicio de la voluntad, no vuelve a mencionarse más a lo largo de él. Al finalizar, la declaración del discípulo, ha de poner punto final a la contienda con estas palabras.

> Tu definición y tu división de esta libertad me han dejado de tal modo satisfecho con la ayuda de Dios, que no puedo encontrar materia a una nueva pregunta (Anselmo, *De libertate*, XIV [BAC I, p. 587]).

La "contradicción" que se deja de lado en *De la libertad*, es, en cambio, el objeto del tratado *De concordia*. Anselmo confiesa al terminar que no fue fácil escribirlo.[15] La pregunta (*quaestio*), explica, es concreta. Surge de la lectura de la Escritura y de la experiencia de la vida cotidiana. Por un lado, hay en la Sagrada Escritura textos que parecen "pelearse" entre sí (*repugnare videtur*)[16]. Por otro lado, la experiencia demuestra que innumerables personas terminan por decepcionarse del papel de la libertad en la conducción de su vida. Sobre las contradicciones de la Escritura escribe:

> Proviene esta cuestión de que la Sagrada Escritura habla de tal manera, que unas veces parece que el libre albedrío no sirve

---

col. 115: "...quisiera dejarme entre vosotros hasta que termine una cuestión que me trae a vueltas el espíritu (*donec quaestionem, quam (...) mente revolvo, absolvere possem*), relativa al origen del alma, le quedaría muy agradecido, porque yo no sé si se encontrare alguien que se ocupe de ello una vez que yo muera (*eo quod nescio utrum aliquis eam me defuncto sit absoluturus*)...".

15 Al terminar el ensayo dice: "Creo que con esto ya puedo poner punto final al tratado de las tres cuestiones difíciles... (*Puto me iam congrue posse finem ponere tractatui de tribus difficilibus quaestionibus*)" (Anselmo, *De concordia* III XIV; BAC II, pp. 284-285).

16 *Re-pugnare*: luchar (*pugnare*) fuertemente (prefijo reforzativo "*re*").

> para nada con respecto a la salvación, sino solamente la gracia, y otras de manera que toda nuestra salvación parece fundada sobre nuestra voluntad libre (Anselmo, *De concordia* III I [BAC II, p. 241]).

Anselmo añade una reflexión histórica en la que compara el temple de la época presente con el de las postrimerías del Imperio Romano cuando tuvo lugar la herejía pelagiana. Entonces la contradicción tuvo un efecto diferente: afectó a unos pocos; ahora, en cambio, a muchos. Entonces, la contradicción les hizo arrogantes, convencidos de la fuerza del libre albedrío; ahora, por el contrario, los deja profundamente decepcionados de sus capacidades (*penitus*[17]*desperant)* (ver *loc.cit.* [BAC II, p. 243]). Esta razón, sin embargo, no es una conclusión derivada de la especulación sobre las contradicciones aparentes de la Escritura; es un hecho comprobado por la experiencia. El progreso en la mente y el cuerpo no es proporcional al esfuerzo empleado en alcanzarlo. Los grandes progresos no son sostenibles. Las caídas son irreparables.

> Hay quienes afirman ser capaces de probar por la experiencia que el hombre nunca es ayudado por el libre albedrío, puesto que un gran número, haciendo un gran esfuerzo de cuerpo y de espíritu, no progresa, o bien después de un gran progreso cae irreparablemente, como vencido por la dificultad y aun la imposibilidad (Anselmo, *De concordia* III I [BAC II, p. 241]).

Estas dos razones que Anselmo subraya como subyacentes a su tratado *De Concordia*, las contradicciones en la lectura de la Escritura y la fragilidad del progreso en la vida moral de la época, invitan a hacerse varias preguntas a partir de lo que sabemos sobre la "lectura" y la "interpretación" en la Edad Media: ¿Cómo era la lectura (*lectio*) en la Alta Edad Media? ¿Cómo se leía la Sagrada Escritura (*lectio divina*) en la vida cristiana? ¿Cómo surgieron de esta práctica contradicciones y preguntas (*quaestiones*)? ¿Qué sig-

17 La BAC no traduce el adverbio "*penitus*", profundamente, totalmente, por completo. Tampoco reproduce el contraste que hace Anselmo entre "los pocos" del pasado (*fuerunt quidam)* y "los muchos" del presente (*sunt nostro tempore multi (...) plures*).

nifieado adquirió responder a una pregunta, resolver una contradicción, encontrar una solución? ¿Constituían estas prácticas una cierta "lógica o modo de pensar"? ¿En la comparación de los dos textos que Anselmo escribió sobre el "libre albedrío" en dos momentos diferentes, se advierten cambios en esta "lógica o modo pensar"? ¿Puede decirse que fue Anselmo un pensador de su época, un "hombre", en frase de Ortega y Gasset, que estuvo "al nivel de su tiempo"?

III. *LECTIO*

La Antigüedad primero y la Edad Media después distinguían en la lectura (*lectio*) de un texto cuatro competencias a las que dieron nombres que coincidían con las cuatro funciones de los estudios gramaticales (*officia grammaticae*): (1) *lectio*, (2) *emendatio*, (3) *enarratio*, (4) *iudicium*.[18] M. Parkes y W. Ong explican que la "escritura" originalmente era una tecnología de la oralidad que se usaba a la manera de una grabación fonográfica que se activaba por la lectura. Con la copia de manuscritos la escritura dejó de considerarse como un simple registro de lo oral o transcripción visual de un sonido que ha de ser reproducido y se convirtió en un lenguaje por derecho propio diferente, el lenguaje escrito. La "lectura" (*lectio*) era, en consecuencia, la primera competencia del copista. Leer consistía en "pronunciar en voz alta", una responsabilidad que requería saber acentuar según el sentido y exigía, en consecuencia, descifrar el texto por medio de la identificación de sus elementos (letras, sílabas, palabras y oraciones).

En el ejercicio, ya no de leer, sino de copiar manuscritos, la transcripción desarrolló otra competencia, la *discretio*, la habilidad de descubrir errores en el texto que se copiaba y de corregirlos en la copia que se hacía.

18 Resumo las ideas de Malcoln Parkes, "La Alta Edad Media" en Gugliemo Cavallo, *Historia de la lectura,* pp. 154-177, especialmente, pp. 155-156.

Este ir y venir una y otra vez de un texto a otro, de atender analíticamente a letras, palabras y sentencias, de familiarizarse con vocabularios e idiosincrasias, desarrolló, a su vez, en algunos otra habilidad, la *enarratio*. Esta "consistía en identificar (o comentar) las características del vocabulario, la forma retórica y literaria, y, sobre todo, en interpretar el contenido del texto (*explanatio*)" (N. Parkes 2001, p. 155). Esta tercera competencia desarrolló una cuarta: el juicio (*iudicium*), un "proceso consistente en valorar las cualidades estéticas o las virtudes morales o filosóficas del texto" (*id.*, pp. 155-156).

IV. *Lectio divina*

Los escritores cristianos distinguieron una "lectura" especial: la "*lectio sacra*" o "*lectio divina*" a la que compararon con la nutrición. Jerónimo, por ejemplo, habla de "la mente que se alimenta diariamente con la lectura sagrada"[19] y Ambrosio, del cristiano "concentrado en el alimentarse de la lectura sagrada"[20]. Para los escritores cristianos había un texto del capítulo segundo del libro de Ezequiel en donde se narra su vocación profética, que ilustraba dramáticamente esta experiencia.[21] En él Dios le dice a Ezequiel: "Y tú, hijo de hombre escucha lo que te voy a decir, no seas rebelde como esa casa de rebeldía. Abre la boca y come lo que te voy a dar." Al mirar, el profeta vio una mano tendida que tenía dentro un libro enrollado. El rollo se fue desenrollando ante él y vio que estaba escrito por el anverso y por el reverso. Había escritas "lamentaciones, gemidos y ayes". Oyó entonces que se le decía: "Hijo del hombre, come lo que se te ofrece; come este rollo y ve luego a hablar a la casa de Israel". El profeta escribe que al

19 "*Mens quotidie divina lectione pascatur*", citado por M. Magrasi, (1983) p. 468B.

20 "*Divinae pabulo lectionis intentus*", citado por M. Magrasi, *ibid.*

21 Ver Ezequiel 2:1-3:18. Los investigadores piensan que se trata probablemente de la primera visión de Ezequiel (en el año 593 a.C.), en donde se narra su vocación profética (ver *Biblia de Jersusalén*, p. 1152, nota 2). Referencias del texto a los versículos 2:8-3:3.

abrir la boca, se le hizo comer el rollo y oyó que le decían: "Hijo del hombre, aliméntate y sáciate de este rollo que yo te doy. Lo comí y fue en mi boca dulce como la miel".

El monasticismo convirtió la lectura en condición constitutiva de la vida religiosa y le reservó un tiempo notable en la jornada del monje. Los monjes leían continuamente copiando manuscritos en el *scriptorium*, recitando salmos en el coro, meditando en la privacidad de la celda. La costumbre de leer permitió advertir un proceso cuyas etapas, paralelas a las de la "*lectio*" profana, indicaban un camino interior. Eran estas: (1) *lectio* (*divina, sacra, perennis*), (2) *meditatio*, (3) *oratio*, (4) *contemplatio*.[22] Avanzar en la lectura era caminar y progresar en un camino. Leer un texto de la "Sagrada Escritura" (*lectio divina*), no consistía simplemente en repetir (*pronuntiatio*) las palabras escritas, sino en "escuchar realmente" la palabra de Dios. Para el monje: "cuando oramos, hablamos con Dios, pero cuando leemos, Dios se dirige a nosotros"[23]. Jerónimo escribe en una carta: "cuando oras hablas al esposo; cuando lees, es él quien te habla"[24].

La segunda etapa era llamada "*meditatio*" o "*ruminatio*". *Meditari* tenía en latín clásico el sentido de "ensayar, practicar un instrumento musical" pero también "escuchar con deleite". En la *meditatio* se trataba "de crear en lo íntimo del corazón un espacio elástico de resonancia, para que la palabra penetre en las zonas más profundas del espíritu y toque las fibras más íntimas del corazón" (M. Magrassi (1983), p. 470). El término "*ruminatio*", masticar gustando una y otra vez, se derivaba de la lectura del texto de Ezequiel. M. Magrassi explica que la "*ruminatio*" consistía en "replegarse amorosamente sobre los textos, en un clima de calma contemplativa, que desemboca en una asimilación vital: la palabra

22 Resumo los artículos de M. Magrassi, (1983) "*Lectio divina*" en el *Diccionario de espiritualidad* y el de André Boland, (1976) "La *lectio divina*" en el *Dictionaire de Spiritualité*.

23 "*Cum vere legimus, Deus nobiscum loquitur*" (Adalgero, *Admonitio ad Nonsuindam reclusam*, c. 13; PL 134, 931C).

24 "*Legis, ille tibi loquitur*" (Jeronimus, *Epistula* 22, 25; PL 22, 471).

entonces llega a formar parte de nosotros mismos, modelando pensamientos, sentimientos, vida" (*ibid.*).

Las dos últimas etapas de la "*lectio divina*" eran resultado de la práctica de la lectura y la meditación. "*Oratio*" es la palabra humana que brota del corazón como respuesta a la palabra divina. M. Magrassi explica que "no se tiene que hacer más que leer, escuchar, rumiar, y luego volver a decir a Dios todo lo que él nos ha dicho después de haber derramado en esas palabras todo el pensamiento, todo el amor y toda la vida. Por esto la oración cristiana es fundamentalmente una palabra restituída a Dios en una acción de gracias, después de haber puesto en ella el sello de nuestro 'amén' en un asentimiento total" (*ibid.*). Si la "*oratio*" es un acto complejo, un "habla", la "*contemplatio*" parece ser un acto simple, una "palabra", o, mejor un "silencio", que recoge un complejo de estados de estupor, admiración, reconocimiento, adoración, canto, confesión, alabanza.

V. *QUAERENS*[25]

La comprensión del desarrollo profano de la "*lectio*", así como de su derivación religiosa en "*lectio divina*", es de una gran importancia para la inteligencia no sólo de la emergencia de la Escolástica y, en consecuencia, de la universidad medieval, sino del papel de Anselmo en esta doble emergencia.

Anselmo es, para Joseph Pieper, como para muchos estudiosos de la Edad Media cristiana, "el fundador de la escolástica".[26] Hablar, sin embargo, de Anselmo como "fundador" o "padre" de una "escuela" que todavía no tiene sitio de reuniones ni hábito de reunirse, no es exacto. La escolástica no surgió de un grupo que se congregaba

25 Recojo en este aparte la reconstrucción que propongo del origen y desarrollo del "método" escolástico a partir de la experiencia que Anselmo narra en el *Proslogion* (ver. Jaime Barrera, "El Tao", pp. 240-244, especialmente 241-242).

26 Pieper, "Scholasticism", p. 352b.

en un jardín, como fue el caso del *Lyceum*, o se encontraba en un club, como habría de ser la *Royal Society*. La escolástica no descansa sobre un manifiesto, algo así como una versión cristiana de los *Analytica Hystera* de Aristóteles. Fue, más bien, un caso claro de lo que Thomas Kuhn llama "cambio de paradigma". Surgió de la acumulación de miles de experiencias ocurridas a lo largo de más de mil años y dispersas en mil y un sitios, de la práctica y ejercicio de un tipo particular de lectura: la "*lectio divina*". En esta historia Anselmo representa el instante preciso en que las experiencias convergen en un punto al que se puede ubicar y dar fecha exacta. El lugar es Bec y la fecha, la que se asigna a la composición del *Proslogion* entre los años 1063 y 1079.[27]

El *Proslogion*, sin embargo, ha sufrido, desde Tomás de Aquino pasando por Kant hasta nuestros días, de una sola interpretación. Se le ha tomado como la exposición de un argumento llamado "ontológico" cuyo fin es probar la existencia de Dios. Una atenta consideración del orden del opúsculo sugiere consideraciones diferentes. El pretendido "argumento ontológico" estaría contenido en los capítulo II y III: en el segundo, que tiene como título "que Dios existe verdaderamente" y en el tercero que afirma "que no se puede pensar que Dios no existe". El sentido, sin embargo, de los dos capítulos parece diferente. El *Proslogion* no está escrito como un "tratado", sino como un modo de "excitar" el alma a la "contemplación" de Dios. Este es el sentido del título del primer capítulo, que podría ser el de toda la obra, "*excitatio mentis in Deum*", pero que se pierde en la transformación del texto en un argumento lógico.

27 Antes de Thomas Kuhn otro Tomás había explicado concisamente cómo se forman los cambios de paradigma: "*Ex hoc ipso quod intellectus noster accipit a phantasmatibus, sequitur in ipso quod scientiam habet collativam, in quantum ex multis sensibilibus fit una memoria, et ex multis memoriis fit unum experimentum, et ex multis experimentis fit unum universale principium, ex quo alia concludit; et sic acquirit scientiam, ut dicitur in I Metaphycorum; in proem., et in fine Posteriorum*" (*In III Librum Sententiarum*, d. 14, q. 1, a. 3 sol. 3). Lo cual puede traducirse libremente de esta manera: Puesto que la inteligencia humana opera a partir del imágenes que recibe de la sensibilidad, la ciencia que construye el entendimiento procede por acumulaciones progresivas: del agregado de datos surge una memoria, del agregado de memorias surge una experiencia, del agregado de experiencias emerge un principio universal a partir del cual pueden sacarse otras conclusiones.

El *Proslogion* es el registro, recuento, de una *meditatio* que puede servir de "camino" a quienes lo lean. Recuenta la experiencia interna de algo que ocurrió a Anselmo en el segundo momento de una práctica corriente y conocida, la *lectio divina*. La experiencia del recuento puede ser replicada en otros que desean alcanzarla. Anselmo subraya, sin embargo, la diferencia entre el texto que ahora escribe, el *Proslogion*, y el texto que había escrito, *Monologion*. Ambos tienen como contexto la *meditatio* pero el *Proslogion* recuenta la aparición de una exigencia intelectual y por ella la conversión del alma *ad contemplandum* a través de la palabra que emana del entendimiento.

> Después de haber presentado en un opúsculo, cediendo a los ruegos de algunos hermanos, que pudiese servir de ejemplo de meditación de los misterios de la fe a un hombre que busca en silencio consigo mismo descubrir lo que ignora, me he dado cuenta que esta obra tenía el inconveniente de hacer necesario el encadenamiento de un buen número de raciocinios (Anselmo, *Proslogion*, "Proemio" [BAC I, p. 359]).

El estado que Anselmo describe es propio del dominio de una exigencia intelectual que el pensador canadiense Bernard Lonergan describe de la siguiente manera: "En lo íntimo de todos nosotros, dispuesta a surgir cuando se aquieta el barullo de otros apetitos, hay una tendencia a conocer, a comprender, a ver el porqué, a descubrir la razón, a hallar la causa, a explicar. Eso que se busca tiene muchos nombres. En qué consiste exactamente es una cuestión en disputa. Pero el hecho de la indagación está fuera de toda duda. Puede absorber a cualquiera. Puede cautivarlo por horas, día tras día, año tras año dentro de la celda estrecha de su estudio o su laboratorio" (Lonergan 1957 (1973), 4; Quijano (1999), 38).

La experiencia religiosa vuelve más incansable la búsqueda y más imperiosas las preguntas de la consciencia intelectual. El texto del *Proslogion* consigna que Anselmo experimenta no sólo el deseo irrestricto de saber, sino el imperio irresistible de una búsqueda intelectual dominada por la presencia de Dios. La consciencia inteligente busca la unidad del sistema a través de preguntar incesantemente. Pero, cuando las preguntas propias de la consciencia

inteligente, se ven intensificadas por la experiencia religiosa, la búsqueda se condensa en una única pregunta, la pregunta sobre Dios, y en la necesidad de una sola respuesta. Anselmo lo explica de esta manera:

> Desde ese momento comencé a pensar si no sería posible encontrar una sola prueba que no necesitase para ser completa más que de sí misma y que demostrase que Dios existe verdaderamente; que es el bien supremo que no necesita de ningún otro principio, y del cual, por el contrario, todos los otros seres tienen necesidad para existir y ser buenos; que apoyase, en una palabra, con razones sólidas y claras todo lo que creemos de la sustancia divina (Anselmo, *Proslogion*, "Proemio" [BAC I, p. 359]).

La búsqueda de esta inteligencia genera una segunda y diferente tensión que se manifiesta en un complejo de sentimientos: temores, vacilaciones, resistencias, cansancio, luchas, desesperaciones.

> Al revolver con infatigable atención estos pensamientos en mi mente me parecía unas veces que iba a obtener lo que *buscaba*[28] y otras que la solución de esta dificultad se desvanecía para siempre y enteramente de mí espíritu.[29] Desesperando, por fin, de llegar a ello, decidí dejarlo como algo cuya búsqueda era vana e imposible de obtener. En el temor de que este pensamiento, ocupando inútilmente mi espíritu me apartase de otros objetos en el estudio de los cuales podía hacer útiles progresos, quise alejarle completamente de mí. Pero cuanto más me defendía contra esta idea y menos quería darle entrada, más me perseguía ella con una especie de importunidad (Anselmo, *Proslogion*, "Proemio" [BAC I, p. 359]).

La experiencia mística de Anselmo sugiere un cierto isomorfismo con la experiencia intelectual de Arquímedes de Siracusa. Arquímedes es un físico. Arquímedes obtiene su *intellectum* pensando sobre la corona. Anselmo es un místico. Anselmo obtiene su *intellectum* pensando en su pensar en Dios. Arquímedes encuentra la relación que buscaba advirtiendo los cambios que perciben

28 Lat: "*aliquando mihi videretur iam posse capi quod quaerebam*".

29 Lat: "*aliquando mentis aciem omnino fugeret*". Anselmo anota (lo que omite la BAC) que esta búsqueda la realiza la "punta (de lanza) del espíritu" (*acies mentis*).

sus ojos, sus sensaciones térmicas, sus percepciones del movimiento de su cuerpo. Anselmo encuentra lo que busca dándose cuenta de los cambios que se operan en su alma:

> Un día, pues, cansado ya de resistir a esta persecución importuna, en la lucha misma de mis pensamientos se ofreció la idea que ya desesperaba de encontrar y la acogí con tanto entusiasmo como cuidado había puesto en rechazarla (Anselmo, *Proslogion*, "Proemio" [BAC I, p. 359]).

Intellectum produce paz, gozo, placer. La experiencia espiritual se convierte en exigencia de comunicación a otros lo en sí logrado con el fin de que disfruten de experiencia parecida:

> Pensando en seguida que lo que yo había encontrado con tanto placer podría, si era desarrollado por escrito, causar otro tanto al que lo leyese, escribí sobre este tema y algunos otros el opúsculo siguiente, en el cual hago hablar a una persona que busca elevar su alma a la contemplación de Dios[30] y que se esfuerza en comprender lo que cree (Anselmo, *Proslogion*, "Proemio" [BAC I, p. 359]).

Credo ut intelligam, el imperativo metodológico del paradigma que llamamos "escolástica"[31], no surgió del ejercicio de la dialéctica, sino de la práctica de la "*meditatio*" que consiste en inteligencia de la palabra leída. Es en el contexto de esta experiencia en donde es posible entender la finalidad del texto del *Proslogion:* se trata de una palabra (*oratio*) que emana de la inteligencia de lo buscado. El fin de esta palabra no es convencer sino "elevar a la contemplación hacia Dios".

---

30 Lat: "*sub persona conantis erigere mentem suam ad contemplandum Deum*". Obsérvese la semejanza del sentido de la expresión "*erigere mentem*" con el *Aufhebung* de Hegel.

31 Ver, sin embargo, como ejemplo de una corriente que da primacía no a la inteligencia sino al concepto, la traducción, contra toda evidencia del uso lingüístico, del siguiente párrafo del *Proslogion* por el editor de sus obras en castellano: "Gracias, pues, te sean dadas, ¡oh Señor! Porque lo que he creído al principio por el don que me has hecho, lo comprendo ahora por la luz con que me iluminas (*iam sic intelligo Te illuminante*), y aun cuando no quisiera creer que existes, no podría concebirlo (*ut si Te esse nolli credere, non possim non intelligere)*" (Anselmo, pp. 370-371).

> No intento, Señor, penetrar tu profundidad, porque de ninguna manera puedo comparar con ella mi inteligencia: pero deseo comprender tu verdad, aunque sea imperfectamente, esa verdad que mi corazón cree y ama. Porque no busco comprender para creer, sino que creo para llegar a comprender. Creo, en efecto, porque si no creyere, no llegaría a comprender (Anselmo, *Proslogion*, I [BAC I, p. 367]).

VI. *INTELLECTUM*

El latín medieval "*intellectum*" describe con precisión el evento que sucedía cuando el copista transcribía y cuando el monje recitaba: entender. "Entender" es etimológicamente leer entre líneas (*inter-legere*).[32] *Intelligere* es la actividad que significamos en nuestras lenguas modernas con verbos como "entender", "*understand*", "*verstehen*". *Intellectum* es la ocurrencia de esta actividad: "inteligencia", "*insight*", "*Verstand*".

Ahora bien, ¿cuál es el *intellectum* que busca Anselmo? La comprensión que deja satisfecho. Hay en el diálogo *De Casu diaboli* un corto intercambio entre maestro y discípulo, que no versa exactamente sobre el asunto a la mano (en ese caso, la realidad del mal: *quomodo malum videatur esse aliquid*) sino sobre la experiencia de aprender y enseñar que está teniendo lugar en el intercambio de preguntas y respuestas de los dos interlocutores. El discípulo comenta así lo que le está sucediendo.

> Me has satisfecho en relación con el argumento sobre el nombre 'mal', por el cual pensaba que podría pensar que el mal es algo. Ahora resta que me enseñes qué puedo responder frente a las otras cosas que hacen que me persuada de que el mal es algo" (Anselmo, *De casu* 11-12 [Castañeda, p. 211]).

A lo cual el maestro explica lo que está haciendo:

32 "*Intelligere*" es un término latino postclásico.

> Para que podamos elucidar la verdad del asunto[33], conviene más que comencemos con poco. Pero también es necesario que tú no estés satisfecho apenas con entender cada cosa que yo diga, sino que a la vez las reúnas todas en la memoria como bajo una sola mirada (Anselmo, *De casu* 12 [Castañeda (2005) p. 211s]).

La búsqueda no termina en la inteligencia particular de cada cosa que se pregunta; la búsqueda tiende a una inteligencia que llene (*satis-facere*), que consiste en una cierta inteligencia que es como una mirada sintética y comprensiva.

Basados en esta comprensión común de lo que hacen cuando se preguntan y se responden, maestro y discípulo pueden entonces declarar el modo como van a proseguir el camino y desempeñar el rol que corresponde a cada uno en la dialéctica del diálogo:

> D. Sin duda entenderé cuanto pueda.[34] No obstante, si soy más lento que lo que quieres, no te avergüence esperarme según veas que mi lentitud lo exija.
>
> M. Entonces supongamos que Dios hace un ángel al que quiere hacer feliz, y no todo a la vez, sino por partes, y que ha ya sido hecho hasta tal punto que ahora es apto para tener voluntad pero aún no quiere nada.
>
> D. Supón lo que quieras, pero responde lo que te pregunto"[35] (Anselmo, *De casu* 12 [Castañeda (2005), p. 112]).

El fragmento recoge no tanto las reglas de una "lógica" cuanto las principales líneas del "modo de pensar" del aprendizaje. El discípulo busca y pregunta y el maestro expone. Para explorar los asuntos el maestro propone hipótesis, construye situaciones en las que el discípulo fije su atención. En el proceso el discípulo va abando-

33 Lat: *"Ut veritatem rei enodare possimus"*. Los traductores vertieron "elucidar" por "*enodare*", que propiamente significa "desenredar" (*nodum*, nudo), "desembrollar". La edición de la BAC contiene una variante "*enucleare*", "sacar la almendra", "escudriñar".

34 De hecho el texto original no habla todavía de "entender" (*intelligere*) sino de "prestar atención" (*intendere*), la condición previa a entender. Lat: *"Ego quidem intentus ero quantum potero"*.

35 Hay aquí un juego de palabras. Lat: *"Pone quod vis, et expone quod quaero"*.

nando sus pretenciones y avanzando a través del gozo de haber entendido.

La distinción señala la diferencia entre la inteligencia que busca el maestro y la inteligencia que va logrando el discípulo. Anselmo llama aquí a la primera, "*memoria*", y a la segunda, "*intellectus*".[36] La meta del maestro es la de llegar a una comprensión universal y sintética (*ommia simul memoria quasi sub uno intuitu colligere*). El objetivo del discípulo es entender gradualmente (*singula* (...) *intelligere*) aunque no sin dificultad por no poder llevar algunas veces el paso del maestro (*si in aliquo tardior quam velis*).

La inteligencia universal y sintética, que es la meta propia del maestro, la buscó Anselmo en la consideración de problemas difíciles. La relación entre la libertad y la gracia fue uno de estos problemas difíciles.

Una lectura atenta de los dos textos sobre la libertad, advierte la ocurrencia frecuente de un núcleo de seis términos, verdad, justicia, voluntad, libre albedrío, gracia, rectitud, y el entreverado (*nodus*) constante de uno de ellos, rectitud (*rectitudo*), con los otros cuatro. Si la frecuencia de un uso lingüístico puede ser una pista significativa en una investigación, la ocurrencia de 241 veces de "*rectitudo*", "*recte*", "*rectus*" en estos dos escritos no es un mal principio para iniciar a partir de allí una exploración sobre las relaciones entre la gracia y el libre albedrío (ver Cuadro I). Podría decirse que la recurrencia del término "*rectitudo*" a lo largo de la obra de Anselmo indica la ocurrencia de la inteligencia sintética y universal que buscaba a través de la consideración de los problemas difíciles.

36 Los dos términos son sin lugar a dudas parte integral en la obra de Agustín de lo que Jeroslav Pelikan ha llamado, a propósito del *De doctrina cristiana*, "...el primer intento global, tanto en Oriente como en Occidente, por formular una semántica cristiana sistemática junto con una teoría de la retórica cristiana" (en el "prefacio" que escribió para el *Diccionario de San Agustín* editado por Allan D. Fitzgerald, p. xvi). 82). Ver los artículos "Intellectus" (Todd Broyfogle) y "memoria" (Nello Cipriano) en Allan D. Fitzgerald, *Diccionario*, pp. 736-739 y pp. 880-882. Aunque el término "*intellectus*" aparece frecuentemente en Anselmo, este parece ser el único pasaje en el que usa el término "*memoria*". Ver el ensayo reciente de Enrique C. Corti, "Memoria y silencio en San Anselmo", en Carlos Ruta, comp. *Memoria*, pp. 75-96.

Cuadro I.
Frecuencia de los términos *"rectitudo"*, *"recte"*, *"rectus"* en cuatro tratados de San Anselmo

De veritate (sin el capítulo XII)	172
De libertate arbitrii	111
De concordia liberi arbitrii cum (...) *gratia*	130
Total	413

¿Qué es "*rectitudo*" para Anselmo? La respuesta a esta pregunta se encuentra en el diálogo sobre la verdad (*De veritate*) en donde el término ocurre 172 veces.

VII. *Veritas*

"[E]spero de ti una definición de la verdad" dice el discípulo al maestro en el capítulo que da comienzo a *De la verdad*. "No recuerdo haber encontrado una definición de la verdad", contesta el maestro, que, sin embargo, acepta en seguida el reto de intentar encontrarla.

> [S]i te parece, buscaremos entre la muchedumbre de cosas entre las que, según hemos dicho, se encuentra la verdad, lo que ella sea (*quid sit veritas*) (Anselmo, *De veritate* I [BAC I, p. 491]).

El examen de esta "muchedumbre" ocupa ocho capítulos (II-IX). Los cuatro restantes (X-XIII) abordan cuestiones especiales. El X se pregunta sobre la verdad suprema. El capítulo XI recoge los resultados de este excurso en la definición ya propuesta. Los capítulos finales (XII-XIII) añaden dos consideraciones complementarias, cuál es la definición la justicia (XII) y "si existe una verdad única en todas las cosas en que decimos que está la verdad" (Anselmo, *De veritate* XIII [BAC I, p. 535]). Los ocho primeros capítulos que forman el núcleo de la investigación trazan una especie de "camino" circular, en donde se comienza examinando la verdad en la enunciación y se prosigue a la verdad en el pensa-

miento, en la voluntad, en la acción, en los sentidos corporales, en la esencia de las cosas y se concluye con la verdad en la significación.

Comienza, pues Anselmo, la búsqueda de la verdad con el maestro preguntándose sobre el sentido que le damos a ésta en el lenguaje:

> Busquemos, pues, en primer lugar qué es la verdad de la enunciación, pues es ésta la que calificamos con más frecuencia de verdadera o falsa (Anselmo, *De veritate*, c. II [BAC I, p. 493]).

El maestro juega aquí con el significado del verbo "*quaerere*", indagar y preguntar. Su invitación es a buscar y encontrar a través de la forma (*quid sit*) de la pregunta. El discípulo acepta la invitación pero deja al maestro la búsqueda y el hallazgo:

> Búscala tú; en cuanto a mí, me contentaré con aprovecharme de lo que descubras (Anselmo, *De veritate*, c. II [BAC I, p. 493]).

Tal vez con exceso de sutileza dialéctica el maestro advierte que "no se acostumbra a llamar verdadero un discurso que enuncia ser lo que no es" pero que se le debe reconocer que tiene "una verdad y una rectitud, porque hace lo que debe hacer". Así, explica, en las proposiciones que llamamos existenciales hay un doble "deber ser". Una proposición existencial (la que dice que algo "es" o "no es") es aquella que tiene por un lado la función de decir y, por otro lado, la función de decir que algo es o no es, cuando algo es o no es. A la primera función la podríamos llamar gramatical; a la segunda, ontológica:

> [U]n discurso cuando enuncia la existencia de lo que existe hace doblemente lo que debe, puesto que significa, y tiene por misión expresar lo que existe[37] (Anselmo, *De veritate* II; [BAC I, p. 495]).

37 Lat: "*significat et accepit significare*". Obsérvese el término "*accipere*", recibir. El sentido en Anselmo es el de "aceptar algo que se ofrece" (cf. F. Castañeda, *Anselmo de Canterbury, La caída del demonio, passim*, pero especialmente los capítulos I-III, pp. 137-145). La proposición tiene como función "significar" lo que dice y "aceptar" la función de significar. La voluntad puede rechazar esta segunda función y falsear la función de significar la afirmación de ser o no ser de algo.

Cuando esto sucede se dice que una enunciación es verdadera o recta.

> ...es en virtud de esta rectitud y verdad, por la que significa la existencia de algo que la tiene, por lo que se acostumbra calificar de justa y verdadera la enunciación y no en virtud de aquella para la cual significa la existencia, aun de lo que no existe. Debe más a aquello para lo cual ha recibido el significado que a aquello para lo cual no lo ha recibido (Anselmo, *De veritate* II [BAC I, p. 497]).

El maestro va más lejos y razona que cuando una expresión lingüística dice que algo "es" cuando no es o, lo contrario, que algo "no es" cuando es, la expresión (gramatical) sigue siendo recta y verdadera porque cumple su función de "decir", pero no puede considerarse ni recta ni verdadera en cuanto "dice ser" (o "dice no ser") algo que no es (o es):

> La rectitud y la verdad de la enunciación, expresando aquello para lo cual ha sido hecha, son, pues distintas de aquellas que posee cuando significa, que está hecha para significar. Estas son inmutables, aquellas variables; estas siempre la acompañan, porque forman parte de su naturaleza; aquellas no siempre sino de un modo accidental y según el empleo que de ella se quiera hacer (Anselmo, *De veritate* II [BAC I, p. 497]).

El capítulo concluye subrayando que este simple análisis del lenguaje es suficiente como punto de partida. Con él se logra una cierta noción desde la cual es posible seguir adelante y remontarse (*transire*) a otro estadio en la investigación.

> M. Esto basta, por el momento (*interim*). La misma razón de verdad que descubrimos en un signo vocal es aplicable a todos los otros signos que se hacen para afirmar o negar alguna cosa, como los escritos (*scripturae*), el lenguaje o los gestos (*loquela digitorum*)[38].
>
> D. Pasa, pues, a otra cosa." (Anselmo, *De veritate* II [BAC I, p. 497]).

38 *Ibid.* La BAC traduce *"loquela digitorum"* por "el lenguaje o los gestos". La expresión latina quiere decir "el lenguaje de los dedos".

En el capítulo III el maestro plantea "la verdad en el pensamiento" y el discípulo infiere que "según el razonamiento (...) tenido a propósito de la enunciación", debe considerarse que:

> ...la verdad del pensamiento no puede definirse mejor que diciendo que es su exactitud[39] (Anselmo, *De veritate* III [BAC I , p. 500]).

Lo cual se explica por la naturaleza del pensamiento: razonamos con la intención de llegar a afirmar la existencia o no existencia de una cosa. Llegar a la existencia o no existencia de algo, en consecuencia, equivale a decir que el proceso del razonamiento ha sido recto y verdadero. Anselmo se vale de la distinción obtenida en el análisis del lenguaje de una doble función, para advertir una doble función en las operaciones internas. La primera ligada al juicio, la segunda ligada a la voluntad. En el diálogo esta inferencia la suscita en el discípulo la pregunta del maestro:

> M. ¿En qué consiste entonces, según tu opinión, la verdad en el pensamiento?
>
> D. Según el razonamiento que hemos tenido a propósito de la enunciación, la verdad del pensamiento no puede definirse mejor que diciendo que es su exactitud (*rectitudo eius*); el fin por el cual nos ha sido dado poder pensar la existencia o no existencia de una cosa, es que pensemos que existe lo que existe y que no existe lo que no existe. Por lo cual, el que piensa la existencia de lo que existe piensa lo que debe pensar, y en este sentido su pensamiento es exacto (*recta est cogitatio*). Por tanto, si el pensamiento es exacto (*recta*) y verdadero (*vera*) simplemente porque pensamos la existencia de lo que existe y la no existencia de lo que no existe, su verdad no es otra cosa que la exactitud (Anselmo, *De veritate* III [BAC I, p. 500]).

39 Lat: "*nihil rectius dicitur veritas cogitationis quam rectitudo eius*". El juego de palabras con las formas "*rectius*" y "*rectitudo*" se pierde en la traducción de la BAC que vierte los términos por "mejor" y "exactitud". Como se verá en las citas siguientes, el traductor insiste en traducir "exactitud" por "*rectitudo*".

La analogía que el discípulo descubre entre la verdad y rectitud de una de las dos funciones del lenguaje y la función del juicio, sirve al maestro para estudiar la analogía entre la verdad y rectitud de la otra función: la función de la voluntad. Con este fin trae a colación la caída del demonio y pregunta al discípulo lo "qué entiende aquí por verdad". A lo que este responde sin pestañeo y de modo absoluto: "Nada más que la exactitud". Lo que explica del modo siguiente.

> ...Porque si mientras [el Demonio] quiso lo que debía, es decir, aquello para lo cual había recibido la voluntad, permaneció en la rectitud y en la verdad y si cuando quiso lo que no debía abandonó la rectitud y la verdad, a ésta hay que entenderla como una rectitud, puesto que la verdad lo mismo que la rectitud, no fueron en su voluntad otra cosa más que querer lo que debía querer (Anselmo, *De veritate* III [BAC I, p. 500]).

Con el análisis de la verdad y la rectitud en la acción el análisis retorna en cierto modo al punto de partida. Los tres capítulos siguientes analizan la verdad y la rectitud, primero (VI) en la acción, segundo (VI) en los sentidos, y tercero, en la significación (VII).

A la sugerencia ("si puedes") del maestro de investigar en qué consiste la verdad en la acción el discípulo se apresura a anticipar que "debemos considerar la verdad en la acción bajo el mismo aspecto que nos ha hecho considerar la verdad en otros dominios" (Anselmo, *De veritate* VI [BAC I, p. 501]), a saber, las proposiciones, los pensamientos, las decisiones. Este aspecto es la rectitud.

El maestro sanciona la anticipación del discípulo con una exclamación gozosa equivalente a "has comprendido": "Efectivamente". Y explica por qué:

> Lo mismo es obrar la verdad que obrar bien. Hacer el bien es, en efecto, lo contrario de hacer el mal. Por lo cual, si obrar la verdad y obrar el bien son una misma cosa, no difieren en cuanto a su significado; pero hay un axioma universal que dice que aquel que hace lo que debe obra bien y con rectitud; de donde se sigue que obrar con rectitud es obrar con verdad (Anselmo, *De veritate* VI [BAC I, p. 501]).

Anselmo formula su análisis de la acción en fórmulas silogísticas: "es evidente", "porque consta", "nada hay más claro". La fuerza de las fórmulas, sin embargo, indica el grado de apropiación que Anselmo tenía de su experiencia del ejercicio libre de la voluntad.

> Es evidente que hacer la verdad es hacer el bien, y hacer el bien es obrar con rectitud. Por lo cual nada hay más claro: la verdad de la acción es su rectitud (Anselmo, *De veritate* VI [BAC I, p. 501]).

Después de considerar la acción, el diálogo pasa a examinar uno de sus componentes físicos, la actividad sensorial. La transición la hace el discípulo con la observación:

> [hay] una verdad que no he encontrado entre las que tú tratas (...) la de los sentidos corporales, pero ésta no siempre existe, porque nos engañan de vez en cuando (Anselmo, De veritate VI [BAC I, p. 505]).

Maestro y discípulo abordan el asunto empíricamente analizando las ilusiones ópticas hasta que el maestro interrumpe el examen, considerando que "extenderse en esto es más trabajoso que útil para el fin que nos hemos propuesto; por lo tanto no creo que haya que perder más tiempo" (Anselmo, *De veritate* VI [BAC I, p. 509]). Relaciona, sin embargo, muy brevemente el problema de la verdad de los sentidos con la noción de rectitud. Los sentidos al operar de acuerdo con su naturaleza o en respuesta a otros factores "hacen lo que deben". Y hacer lo que se debe hacer es operar recta y verdaderamente.

> Baste esto: cuando los sentidos transmiten alguna cosa,[40] bien sea que obren por impulso propio, bien bajo la influencia de cualquiera otra causa, hacen lo que deben, y, por tanto, hacen también la rectitud y la verdad. Esta verdad se refiere a la verdad de las acciones (Anselmo, *De veritate* VI [BAC I, p. 509]).

40 Lat: "*quidquid renuntiare videantur*". Obsérvese que la BAC traduce "*re-nuntiare*" por el verbo "transmitir" (tal vez de "*nuntiare*", anunciar).

De la reflexión sobre la rectitud que advertimos en nuestras diferentes actividades, Anselmo pasa a la consideración de la cualidad que observamos en los objetos sensibles, como es una regla o bastón, y se pregunta en que se diferencia esta rectitud esta de aquellas ya consideradas. A lo que el discípulo responde que la rectitud de una vara "es perceptible por el sentido de la vista, mientras que las otras lo son por un trabajo de la razón",[41] diferencia que sirve al maestro para proponer una definición de la verdad:

> Verdad es la rectitud perceptible con el espíritu solamente (Anselmo, *De veritate* XI [BAC I, p. 523]).

El diálogo termina con las palabras del discípulo que sancionan como "lógica" la definición propuesta. La fórmula contiene los dos elementos (*omni et soli*) que hacen una buena definición:

> Veo que el que afirma esto no se engaña en modo alguno. En efecto, esta definición contiene exactamente lo que es necesario, porque la palabra 'rectitud' la distingue de todo lo que no es llamado rectitud. Y al decir que no puede ser conocida más que por el espíritu, se la distingue de la rectitud perceptible por el sentido de la vista (Anselmo, *De veritate* XI [BAC I, p. 523]).

VIII. *Iustitia*

Anselmo encuentra en la noción de "rectitud", explorada en *De la verdad*, la inteligencia sintética que le permite explicar no sólo la verdad sino también la justicia, la voluntad y la gracia.

En el capítulo doce el discípulo advierte:

> ...me has enseñado que toda verdad es rectitud y que la rectitud me parece ser lo mismo que la justicia, enséñame también la justicia, para que comprenda lo que es. Parece, en efecto, que lo

41 Lat: "*istas rationes capit contemplatio*". La traducción de la BAC rehuye traducir la actividad contemplativa. Obsérvese que para Anselmo la verdad está en la "*rationis* (...) *contemplatio*". La "*contemplatio*", sin embargo, no es pasiva, sino activa (*capit*).

> que es recto en el ser[42] es justo en el ser, y que inversamente, lo que es justo en el ser es recto en el ser... (Anselmo, *De veritate* XII [BAC I, p. 525]).

A lo cual el maestro responde con aprobación.

> Si la justicia nos es otra cosa que la rectitud, ya posees la definición de la justicia. Y como hablamos de la rectitud perceptible por el espíritu, la verdad, la rectitud y la justicia se definen mutuamente,[43] de tal manera que el que conozca una de ellas, ignorando las otras, podrá por la que conoce, adquirir una verdadera ciencia de las que no conoce; es más, aun aquel que conociese la una no podría ignorar las otras (Anselmo, *De veritate* XII [BAC I, p. 525]).

El diálogo *De la verdad* pertenece a la época de Anselmo de Bec. Su forma es dialéctica. Sus fórmulas revelan más una "lógica" que un "modo de pensar". La consideración del libre albedrío en el diálogo *De la libertad*, escrito en la misma época, no escapa a la misma "lógica". Treinta o cuarenta[44] difíciles años de responsabilidades inesperadas e indeseadas, resistencias inconmovibles ante presiones continuas, padecimiento de destierros, persecuciones, amenazas, como consecuencias de las opciones libremente tomadas, lo separan la redacción final de *De concordia*. Imposible que esta experiencia de la resistencia de la voluntad ajena y de la constancia de las decisiones propias, en particular las vividas durante la "Controversia de las Investiduras", no se hubiera reflejado en la reflexión sobre la naturaleza de la "libertad" y de la justicia". Aunque la "lógica" que enlaza

---

42 Lat: "*omne quod rectum est est*". En la traducción de la BAC falta el término "todo" (*omne*).

43 Lat: "*invicem sese definiunt*". Parecería que Anselmo anticipa aquí el tipo de definiciones que David Hilbert (1862-1943) llamaría más tarde (en *The Foundations of Geometry*, 1889) "definiciones implícitas". Bernard Lonergan las considera la marca de un discurso científico (ver Jaime Barrera, "Significado de Bernard Lonergan", pp. 440-444). La anticipación de Anselmo, sin embargo, es esto: anticipación (*quaerens intellectum*). Todavía no es "ciencia". El conjunto de términos y relaciones sistemáticas propios de una ciencia será el logro de Tomás de Aquino en el siglo siguiente.

44 Tomo globalmente el lapso de tiempo que corre entre el nombramiento como prior de Bec y la muerte en Canterbury (1063-1109). Sigo las fechas calculadas por G. Gerberon, "Sinopsis Chronologica", en PL, 158 I, cols 151-154.

los términos y expresiones de *De concordia* parece, a primera vista, repetirse, no es difícil advertir un análisis psicológico sobre el "modo como" la voluntad opera concretamente que no resulta difícil asociar a los acontecimientos históricos de la transición del siglo XI al siglo XII que tuvieron que ver con, lo que el historiador Eadmero llamó, "la libertad de la iglesia".[45]

IX. VOLUNTAS

De concordia (...) *gratiae Dei cum libero arbitrio* está dividido en catorce capítulos y, es muy probable, que, como se infiere de Eadmero, el tratado haya sido compuesto en períodos diferentes. Si se observa la frecuencia de los dos términos principales, "*libertas arbitrii*" y "*gratia*", por un lado, y la de los dos términos complementarios, "*voluntas*" y "*rectitudo*", se advierte una clave que sugiere dividir el tratado en tres partes (ver Tabla II), y proponer, a partir del examen de su contenido que fueron pensadas en tiempos diferentes.

La primera parte cubriría del capítulo I al capítulo V. En ella se expone y se resuelve el problema que da origen al tratado. El capítulo I introduce el tema exponiendo la aparente contradicción entre la gracia y el libre albedrío de ciertos textos de la Escritura y el capítulo V cierra el asunto explicándolos. Tres términos claves del vocabulario de Anselmo, muestran un uso frecuente ("*libertas arbitrii*": 45; "*gratia*": 52; "*voluntas*": 58). El término que los articula es "*rectitudo*", que ocurre 85 veces.

En una segunda parte (capítulos VI-IX) se tratan cuatro casos particulares de la función de la gracia en el cristiano: la invitación a todos a la fe y lo que exige la fe (VI), la resistencia de algunos a la invitación (VII), la purificación de la falta e impotencia de los bautizados (VIII) y la permanencia de los efectos del pecado durante la vida (IX). Como se observa en los subtotales, en esta parte

45 Ver nota 13.

desaparece casi por completo la consideración de la libertad (*libertas arbitrii* sólo ocurre una vez) y, en su lugar, se manifiesta una mayor atención a la voluntad (30 veces).

TABLA II.
FRECUENCIA DE LOS TÉRMINOS "*LIBERTAS ARBITRII*", "*GRATIA*", "*VOLUNTAS*" Y "*RECTITUDO*" (Y SUS VARIANTES LINGÜÍSTICAS) EN LOS XIV CAPÍTULOS DE *DE CONCORDIA ... GRATIAE CUM LIBERO ARBITRIO*

	libertas arbitrii	*gratia*	*voluntas*	*rectitudo*
I.	14	9	4	0
II.	8	9	9	24
III.	6	9	28	37
IV.	8	13	10	23
V.	9	12	7	1
Sub-total	45	52	58	85
VI.	1	9	24	19
VII.	0	1	3	0
VIII.	0	2	3	0
IX.	0	0	0	0
Sub-total	1	12	30	19
X.	4	2	3	2
XI.	0	0	122	8
XII.	0	0	23	15
XIII.	4	1	54	6
Subtotal	8	3	198	31
XIV.	3	6	5	0
Total	67	73	295	181

La tercera y última parte (X-XIII) analiza psicológicamente la naturaleza de la voluntad. El capítulo X introduce el problema enunciado en el capítulo primero: "que aquellos que, a pesar de su esfuerzo, no progresan o caen, no son víctimas de una imposibilidad". Los tres siguientes (XI-XIII) investigan tres cuestiones re-

lacionadas con el problema: primera, "en qué sentido existe en el hombre justo o injusto la voluntad de vivir con rectitud" (XI), segunda, en dónde reside "el mérito del hombre para su salvación o condenación" (XII), y tercera, "de dónde viene que la voluntad sea tan perversa e inclinada al mal" (XIII). En estos cuatro textos los términos masivamente dominantes son los relativos a la voluntad (*voluntas*) y el querer (*velle*). El término "*libertas arbitrii*" tiene, como en la segunda parte, sólo una modesta frecuencia (8 veces). Y el término "*gratia*"casi desaparece por completo (3 veces).

A partir de estos indicios externos puede pensarse que en los últimos años de la vida de Anselmo, el interés por la "concordancia de la gracia con el libre albedrío" despierta nuevas cuestiones a partir del análisis de la voluntad.[46]

El capítulo XIV y último recapitula y cierra el ensayo. El párrafo final contiene un divertido juego con los sentidos de los términos "*quaestio*" y "*gratia*" (6 veces) que revela, si se quiere, ciertos aspectos "graciosos" y lúdicos de la personalidad de Anselmo.[47]

Anselmo refuta el argumento que dice que la experiencia muestra que aquellos que, a pesar de su esfuerzo, no progresan o caen son víctimas de una imposibilidad. La refutación se hace a partir de un

---

46 De hecho parece que Anselmo tenía pensado seguir explorando los movimientos de la libertad. En el capítulo XI dice: "la voluntad, que es uso del instrumento (...) divídese en varias clases; de ello hablaremos más tarde" (BAC II, p. 275). Un manuscrito del monasterio de San Víctor se le atribuye a Anselmo. El fragmento, *De voluntate*, ha sido recogido en la edición de Migne (cr. PL 1508, cols. 487-489). El editor G. Bergeron considera que se trata de un estilo anselmiano. J. Bainvel piensa que "ils est posible aussi que l'opuscule ait été rédigé par un disciple d'Anselmc, en groupant les indications éparses ça et lá dans les écrits du maitre" ("Anselmo", en *Dictionnaire*, cols. 1332s).

47 Anselmo, *De concordia* XIV [BAC II, p. 285]: "Creo que con esto ya puedo poner punto final al tratado de las tres cuestiones difíciles que emprendí con la esperanza del auxilio divino. Si en algo he podido dar satisfacción al investigador, no seré yo quien me atribuya el mérito, porque no es debido a mí, sino a la gracia de Dios, que me ha acompañado. Digo esto porque si alguien, cuando yo meditaba estas cuestiones en mi espíritu, me hubiera respondido lo que he escrito, le hubiera correspondido con mucho agradecimiento. Por consiguiente, puesto que lo que he conocido por manifestación divina me ha agradado mucho y como, por otra parte, comprendo que lo mismo ocurriría con otros si lo escribiese, he querido ofrecer gratis a los que lo pedían lo que yo mismo he recibido gratis".

análisis del lenguaje: "con frecuencia tenemos la costumbre de declarar imposible lo que no podemos realizar más que difícilmente". La refutación sirve para trasladar la atención del lenguaje a analizar la experiencia de la voluntad. Cada uno puede identificar en la experiencia de su voluntad dos movimientos: uno, cuando queremos una sola cosa y otro cuando queremos dos cosas opuestas al mismo tiempo. Anselmo llama "*rectitudo*" al primero, que es el movimiento propio de la voluntad, la libertad de elección. El segundo es el que resulta de la "falta de una voluntad por conservarla":

> Si (...) cada uno de nosotros considera cuidadosamente los movimientos de su voluntad comprende que no abandona nunca la rectitud de la voluntad recibida por la gracia más que queriendo otra cosa que no puede querer al mismo tiempo, lo cual no lo hace ciertamente por falta de poder conservar esa rectitud, sino por falta de la voluntad de conservarla, de la cual no se carece, pero que es apartada por otra voluntad ..." (Anselmo, *De concordia* X [BAC II, p. 271]).

Esta experiencia requiere una mayor explicación del modo como funciona la voluntad:

> Por consiguiente, puesto que esta consideración se refiere sobre todo a la voluntad, pienso que no será inútil, por lo menos desde mi punto de vista, hablar de ella un poco más detalladamente (Anselmo, *De concordia* III 11 [BAC II, p. 271]).

Anselmo explica el funcionamiento de la voluntad a partir de la experiencia de los sentidos. Tenemos un cuerpo con cinco sentidos y un alma "con ciertas fuerzas, de las que nos servimos como instrumentos para usos convenientes (...) una razón que nos sirve de instrumento para razonar y una voluntad que nos sirve de instrumento para querer" (Anselmo, *De concordia* III 11 [BAC II, p. 271]).[48] En los tres tipos de instrumentos, sentidos, razón y voluntad, como en

48 Julián Alameda compara este análisis con la terminología de la escolástica y las distinciones de Santo Tomás. "En otras palabras: *voluntas quae*, en nominativo, y *voluntas qua*, en ablativo. Esta división corresponde a la hecha por Santo Tomás en voluntad *potencia*, voluntad *hábito* y voluntad *acto*" (BAC II, p. 271, nota 1). Los contextos, sin embargo, como discutiré al final son diferentes y, en consecuencia el

todo instrumento, es posible distinguir entre el instrumento, las aptitudes del instrumento y el uso del instrumento. Conviene, en consecuencia, distinguir entre la voluntad como instrumento, la voluntad como afecto o aptitud y la voluntad como uso.

> El instrumento de querer es evidentemente afectado por sus aptitudes. Así se dice que el alma del hombre, cuando quiere alguna cosa con vehemencia, se halla afectada por el querer, o lo quiere *affectuose* (Anselmo, *De concordia* III, 11 [BAC II, p. 271]).

El término "voluntad", en consecuencia, es equívoco. Puede tener tres significados.

> La voluntad puede (...) significar equívocamente tres cosas: el instrumento de querer, la afección del instrumento y el uso del mismo. El instrumento de querer es esa fuerza del alma de la que nos servimos para querer, como la razón es el instrumento de raciocinio utilizado cuando razonamos, y la vista el instrumento para ver, de la que nos servimos cuando vemos. La afección de este instrumento es aquello por lo cual este instrumento es *afectado* para querer alguna cosa, aun cuando no piensa lo que quiere, de suerte que, si este objeto le viene a la memoria lo quiere inmediatamente o en su tiempo (Anselmo, *De concordia* III, 11 [BAC II, pp. 271 273]).

La distinción de tres elementos en la psicología de la voluntad explica varias experiencias de querer como son querer la salud, querer el sueño, querer la enfermedad y permite compararlas entre sí.

> Así, el instrumento de querer es afectado a querer la salud aun cuando no piensa en ello, de tal suerte que, en cuanto se acuerde de ello, la querrá inmediatamente; y es afectado también a querer el sueño, aun cuando no piense en él, de tal modo que en cuanto le venga al pensamiento, le querrá a su tiempo. En cambio nunca se sentirá afectado a querer la enfermedad o a no querer el sueño (Anselmo, *De concordia* III, 11 [BAC II, p. 273]).

---

significado es diferente. En Santo Tomás el contexto es especulativo y los términos (potencia, forma o hábito o acto primero, y acto, o acto segundo) sistemáticos. En Anselmo el contexto es el del sentido común (obsérvese la referencia constante al lenguaje) y los términos son psicológicos.

De la experiencia de "querer la salud" y "querer la enfermedad" se puede ascender a considerar la experiencia de "querer la justicia" que tiene el hombre justo.

> En el hombre justo, igualmente el instrumento es afectado para querer la justicia, aun durante el sueño, hasta el punto que, cuando en él le viene el recuerdo, en seguida la ama (Anselmo, *De concordia* III, 11 [BAC II, p. 273]).

Y de la experiencia de "querer la justicia", que puede ser inconsciente (en el sueño) pasa a considerar la experiencia de querer-querer, es decir, cuando queremos "el uso del instrumento", usar la voluntad, usar el querer.

X. *CONCORDIA*

La objetivación de tres significados en la experiencia de querer permite a Anselmo advertir que la voluntad de querer es una sola pero las afecciones del querer pueden ser muchas y la multitud reducirse a dos grupos: unas para querer lo útil y otras para querer lo recto; unas que hacen al hombre feliz y otras que hacen al hombre justo.

> La voluntad-instrumento es sola y única, es decir, que el instrumento de querer es único en el hombre como es única la razón, es decir, el solo y único instrumento de razonar, mientras que la voluntad *afectada* por este instrumento es doble, porque así como la vista tiene diversas aptitudines, tales como ver la luz y, mediante ella, las formas y los colores, de igual modo el instrumento de querer tiene dos aptitudines, que llamo *afecciones*: la una para querer lo útil, la otra para [querer] lo recto[49], porque la voluntad instrumento no quiere nada más que estas dos cosas. Si hacia alguna cosa se inclina, es por razón de la utilidad o de la rectitud, y todo lo que quiere, aun cuando se engaña, puede reducirse, y a ellas se

49 Lat: "*Quarum unam est ad volendam commoditatem, altera ad volendam recitudinem*". La BAC traduce "*commoditas*" por "utilidad".

> reduce todo cuanto quiere, aun cuando se engaña. Por la afección ordenada a querer lo útil el hombre quiere siempre la felicidad y ser feliz; por aquella que para la rectitud quiere la rectitud y ser justo (Anselmo, *De concordia* III, 11 [BAC II, p. 273]).

A partir de este análisis de la voluntad y de sus componentes Anselmo procede gradualmente, en el corto espacio de dos páginas a resolver el problema que es el propósito del tratado: la "concordia" de la gracia divina con el libre albedrío.

En primer lugar, se distinguen dos procesos de la voluntad. Por uno, la voluntad mueve los demás instrumentos, los que están dentro de nosotros (razón, sentidos) y los que han sido fabricados por nosotros. Por otro, la voluntad se mueve a sí misma por medio de sus afecciones.[50]

En segundo lugar, se observa que al aplicar la distinción de los dos tipos aptitudes al análisis tanto de los mitos de la caída (de los ángeles y del primer hombre) como a la situación del hombre en este mundo, se advierte que la aptitud de la voluntad a la utilidad es inseparable mientras su aptitud a la rectitud es separable.[51]

En tercer lugar, se plantea que el mérito, bueno o malo, de las acciones humanas, y la consecuente salvación o perdición del hombre se explica por la rectitud.[52] La rectitud no es la causa de ningún mal, sino la "madre" de todo mérito bueno.

---

50 "La voluntad-instrumento mueve todos los demás instrumentos de que nos servimos espontáneamente, y que están en nosotros, como la mano, la lengua, la vista, y también los que se hallan fuera de nosotros, como la pluma, el hacha, etc. Ella es la que hace todos los movimientos voluntarios, pero ella misma es movida por sus afecciones; se puede decir, por consiguiente que es un instrumento que se mueve a sí mismo" (Anselmo, *De concordia* III, 11 [BAC II, p. 273]).

51 "Estas dos voluntades difieren también en que la que quiere lo útil es inseparable, mientras que la que quiere la rectitud fue (...) *separable* al principio en los ángeles y en nuestros primeros padres, y lo es también para aquellos que están en este mundo. Se diferencian también en que la que busca lo útil no es eso lo que quiere, mientras que la que busca la rectitud ama la rectitud" (Anselmo, *De concordia* XII [BAC II, pp. 277-279]).

52 "Se diferencian también en que la que busca lo útil no es eso lo que quiere, mientras que la que busca la rectitud ama la rectitud. Nadie quiere la rectitud más que el que la tiene, y nadie puede quererla sino por rectitud. Es evidente que la de la voluntad,

En cuarto lugar, se explica que la separabilidad o conservación de la rectitud hace posible la salvación o perdición.

En quinto lugar, se razona que "podemos decir, sin caer en lo absurdo, que las afecciones de esta voluntad, que he llamado instrumento del alma, son como los instrumentos de este instrumento, porque este no hace nada sin ellas" (Anselmo, *De concordia* XIII [BAC II, p. 283]).

En sexto lugar, se concluye que "el instrumento de querer la justicia, es decir la rectitud, una vez perdido, *la voluntad-instrumento no puede en modo alguno querer la justicia si la gracia no se la da* [cursivas mías] (Anselmo, *De concordia* XIII [BAC II, p. 283]).

XI. DISCUSIÓN

El estudio que Bernard Lonergan hace de Anselmo en su trabajo sobre la "gracia operante" en Tomás de Aquino[53] recoge los puntos investigados en el presente ensayo.

Anselmo aborda problemas difíciles que tienen origen en su experiencia religiosa y busca su resolución en una inteligencia y comprensión sintética y universal. Esta inteligencia y comprensión la expresa con el término *rectitudo*. "En el amplio horizonte sintético de su pensamiento el concepto fundamental es rectitud" (B. Lonergan, *Grace and Freedom*, p. 6). La rectitud entra en la definición de la verdad y la voluntad, de la libertad, del pecado y la gracia. La rectitud en la mente es la verdad; la verdad es la rectitud que sólo la mente percibe. La justicia es la rectitud en la voluntad; la justicia es la rectitud de la voluntad mantenida por sí misma. La libertad es la capacidad de mantener la rectitud de la

que es instrumento, es rectitud. De ella es de la que hablamos cuando decimos que la justicia es la rectitud de la voluntad observada por sí misma. *(Hanc pronuntiamus cum iustitia designatur; rectitudo voluntatis propter se servata)*" (Anselmo, *De concordia* XII [BAC II, pp. 277-279]).

53 B. Lonergan, *Grace and Freedom*, pp. 6-9.

voluntad instrumento a causa de la rectitud de la voluntad afección. El pecado es la pérdida de la rectitud de la voluntad instrumento a causa del uso de la voluntad. La gracia es la causa de la rectitud de la voluntad: la gracia preveniente es la única causa de su emergencia, y la misma gracia como subsecuente es la causa de su conservación. Entre la gracia y la libertad no hay contradicción porque una y otra son causas de la justicia, y la justicia es el fundamento del mérito y de salvación.[54]

Las *quaestiones* (preguntas, problemas) que Anselmo formula son más expresiones de la emergencia de una "búsqueda" (*quaestio*) en la experiencia religiosa de una práctica, la "*lectio divina*", que fórmulas estructuradas lógicamente. La "búsqueda", a su vez, no consiste en términos o argumentos sino en un deseo y exigencia de inteligencia que no se satisface sino con una visión sintética y comprensiva. El diálogo *De la libertad* como el tratado *De la concordia*, que tratan de la libertad o el libre albedrío, expresan dos momentos de esa búsqueda. Los términos y argumentos que articulan los textos pueden no reflejar adecuadamente la tensión de la búsqueda y el movimiento cada vez más abarcante y envolvente de la inteligencia alcanzada. Una "gramática" del texto y una "lógica" de términos o proposiciones puede encubrir el movimiento, transformación y desarrollo que está teniendo un "modo de pensar".

El cambio que se estaba fermentando a finales del siglo XI y comienzos del siglo XII, previo a la separación de las escuelas episcopales de las escuelas monásticas y a las universidades de las escuelas episcopales, consistirá básicamente en una doble diferen-

54 Cfr. B. Lonergan, *Grace*, p. 6, notas 24-30. "In the synthetic sweep [cfr. *De casu diaboli*, cap 12, PL, 158, 341] of his thought the fundamental concept is rectitude. Truth is the rectitude that mind alone perceives [cfr. *De veritate*. cap. 11, PL, 158, 480]. Justice is rectitude of will maintained for his own sake [*De veritate*, cap. 12, PL, 158, 482; *De conceptu virginali*, cap. 4, PL, 158, 436-438]. Freedom is the capacity of maintaining rectitude of will for the sake of rectitude [cfr. *De libero arbirtrio*, cap. 3, PL 158, 494]. Grace, finally, is the cause of the rectitude of will: prevenient grace is the sole cause of its emergence, and the same grace as subsequent is the main cause of its preservation [cfr. *De Concordia*, cap. 14, PL, 158, 524-525]. Thus, grace and freedom are the causes of justice [cfr. *De Concordia*, cap. 14, PL, 158, 524-525], and justice is the ground of salvation [cfr. *De Concordia*, cap. 12, Pl, 158, 522-523, and *passim*]".

ciación; por un lado, en un modo de pensar propio de la "experiencia religiosa" y un modo de pensar propio de la "experiencia teórica"; y, por otro lado, entre un modo de pensar "doctrinal" y un modo de pensar "intelectual". En Anselmo, sin embargo, la diferenciación está emergiendo: no es todavía "distinta", sino "confusa". Así, en la consideración de las relaciones de la libertad con la gracia, "la necesidad de la gracia es, primero, un dogma que debe ser creído y, segundo, un cuasi-teorema que debe ser demostrado". Léase, por ejemplo el argumento por el cual Anselmo expone que "la rectitud por la cual realizamos nuestra salvación no puede ser obtenida más que por la gracia" en el capítulo III del *De concordia*. Los términos enfáticos y causativos así como las fórmulas excluyentes revelan no tanto la búsqueda por entender cuanto el deseo de afirmar o negar categóricamente. La repetición y acumulación del subtantivo "*rectitudo*", del adverbio "*recte*" y del adjetivo "*recta, rectus*", que ocurren 20 veces en el texto, se convierten en fuerza probatoria[55] por algo que podríamos asemejar a un "imperialismo" o "acoso" dialéctico, más propios del pensamiento simbólico. Esta mezcla de "lógica" y "no lógica" deja al descubierto una indiferenciación en modos de pensar o una diferenciación que todavía esté en proceso de emergencia.

> Esta fuera de duda que la voluntad no quiere con rectitud más que porque es recta (...) la voluntad no es recta porque quiere con rectitud, sino que ella quiere con rectitud porque es recta.
>
> Pero cuando quiere esta rectitud, quiere, sin duda ninguna, con rectitud, y quiere la rectitud únicamente porque es recta; pero lo mismo es para la voluntad ser recta y tener la rectitud. Es, pues, manifiesto que no quiere la rectitud más que porque la tiene. No niego que la voluntad recta quiera la rectitud que no tiene, aun cuando desea una superior a la que tiene; sino que digo que no puede querer ninguna rectitud si no tiene la rectitud que le permita quererla.

55 Bernard Lonergan observa que el pensamiento simbólico en contraste con el pensamiento lógico "no demuestra algo sino que abruma con una pluralidad de imágenes que convergen en una misma significación" (Bernard Lonergan, *Method* 66 [traducción de G. Remolina, 70]). Lonergan habla de "imágenes"; en el texto en cuestión la imagen es una sola, la que contiene el vocablo "rectitudo" que es la de una vara o bastón recto.

> Veamos ahora si alguien que carezca de esta rectitud puede alcanzarla de algún modo por sí mismo. Esto no puede ser más que queriéndolo o no queriendo. Ahora bien, nadie puede alcanzarla por sí queriéndola, porque no puede quererla sin tenerla. Pero que alguien, careciendo de la rectitud de la voluntad, pueda lograrla sin desearla, nadie lo aceptará. Ninguna criatura puede, por consiguiente, tenerla por sí misma; pero ninguna tampoco puede recibirla de otra criatura, porque, así como ninguna criatura puede salvar a otra, tampoco puede darle lo que puede salvarla. Síguese, entonces, que ninguna criatura puede tener la rectitud que yo he llamado de la voluntad más que por la gracia (Anselmo, *De concordia* III [BAC II, p. 247]).[56]

Por otro lado, en algunos pasajes en donde, al abordar Anselmo la libertad, se esperaría un "modo de pensar" no religioso sino "teórico", "la idea de libertad no se aborda por una investigación filosófica sino como una conclusión teológica". Así, por ejemplo, en el diálogo *De la libertad*, que como se ha venido diciendo pertenece a la etapa de Bec, a la observación del discípulo de que de acuerdo con el uso ordinario del lenguaje, "la libertad de elección es el poder de pecar o no pecar" (Anselmo, *De libertate* I [BAC I, p. 549]), el maestro argumenta que esto no es posible "porque si esta es su definición, ni Dios ni los ángeles que son impecables, tendrían el libre albedrío, y decir esto sería absurdo[57]". Tratar la impecabilidad de Dios y de los ángeles remueve el tratamiento de la libertad de la filosofía al campo teológico.

La tensión que se advierte en la lectura de Anselmo es un dato básico, en consecuencia, para comprender no la inmutabilidad de su "lógica" sino la historicidad de su "modo de pensar" y su profunda contribución al movimiento de la historia del pensamiento. Esta historicidad tiene su prueba no desde la "lógica" de su método sino desde las dimensiones del desarrollo que se desencadena

56 Puede pensarse que este texto fue redactado muy tempranamente cuando Anselmo comenzó a pensar, probablemente en Bec, sobre el tema. Su estilo, más lógico, es diferente del análisis psicológico de los últimos capítulos (X-XIII) del *De concordia*. Véase el mismo argumento en un texto de la primera época de Anselmo en Bec, *De casu Diaboli* I (Felipe Castañeda, Anselmo, pp. 137-139) y XII (*id.*, pp. 157-161).

57 Lat: "*quod nefas est dicere*". La fórmula es dogmática. Prohibe hablar.

después de su muerte y que tiene su epígono en la serie de "cuestiones" sobre la gracia que ordenó la inteligencia sintética y comprensiva de Tomás de Aquino ciento cincuenta años más tarde cuyo "punto de vista teórico" marca un hito que podría decirse paradigmático. Entre los dos pensadores hay que situar el momento en que se opera la diferenciación en el llamado "teorema de lo sobrenatural" formulado por el Canciller Felipe de la Universidad de París.[58] Bernard Lonergan lo resume de esta manera: "Hacia el año 1230 Felipe el Canciller logró un descubrimiento que desencadenó una serie entera de desarrollos. El descubrimiento fue una distinción entre dos órdenes entitativamente desproporcionados: la gracia estaba por encima de la naturaleza; la fe estaba por encima de la razón; la caridad estaba por encima de la buena voluntad del hombre; el mérito ante Dios estaba por encima de la buena reputación que se tuviera ante los vecinos" (Bernard Lonergan, *Method,* p. 310 [G. Remolina, p. 301]). Si se considera el problema que angustiaba a Anselmo de la "concordia del libre albedrío con la gracia divina" en el contexto del teorema de la existencia de dos campos autónomos, la solución se hace posible no en un planteamiento que confunda los dos órdenes sino en la diferenciación de un "modo de pensar" que haga posible "1) discutir la naturaleza de la gracia sin discutir la libertad; 2) discutir la naturaleza de la libertad sin discutir la gracia; y 3) solucionar las relaciones entre la gracia y la libertad". Llevar a término este proyecto fue la tarea de Tomás de Aquino pero cuyo logro es el final de una cadena de desarrollos que Anselmo pudo haber iniciado pero cuyas vicisitudes no podía predecir. Central en esta historia fue la introducción de Aristóteles en la universidad medieval como un sistema de términos y relaciones básicas que permitió no sólo reformular las preguntas sino ordenar las respuestas en una espiral creciente siempre en búsqueda de una inteligencia más sintética y una comprensión más amplia. En este proceso el término "*rectitudo*", en el que tanta fuerza había depositado Anselmo, desaparece por completo. Su análisis psicológico, sin embargo,

58 Sobre Felipe el Canciller ver la bibliografía. Sobre el movimiento del pensamiento medieval sobre la libertad y la gracia ver los trabajos formidables de Landgraff y Odom Lottim.

sobrevive en el análisis y ordenamiento de hábitos, virtudes y vicios, que Tomás completa y perfecciona con la ayuda de los términos y relaciones del sistema aristotélico.

BIBLIOGRAFIA

BAC Biblioteca de Autores Cristianos.

PL Patrologia Latina a cura J.P. Migne.

* Investigaciones importantes para un estudio más amplio de la historia del problema.

Aherne, C.M., (2003) "Grace, controversies on", en Thomas Carson and Joann Cerrito, *The New Catholic Encyclopedia,* Volume 6, pp. 401-405.

Ancilli, Ermanno, Dir., (1983) *Diccionario de espiritualidad,* Barcelona, Editorial Herder.

(S.) Anselmi ex Beccensi abbate Caturiensis Archiepiscopi, *Opera Omnia* nec non Eadmeri Monachi *Historia Novorum et alia opuscula* labore ac Studio D. Gabrielis Gerberon. Petit-Mountrouge: apud J.P. Migne editores, 1853. Volumen 158 I et II.

(San) Anselmo, *Obras completas de San Anselmo.* Traducidas por primera vez al castellano. Texto latino de la edición crítica de P. Schmidt, O.S.B. Introducción general, versión castellana y notas teológicas sacadas de los comentarios del P. Olivares, O.S.B. por el P. Julián Alameda, O.S.B. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1952 (volumen I), 1953 (volumen 2).

Anselmo de Canterbury, (2005) *Tratado sobre la caída del demonio,* Felipe Castañeda, editor, Bogotá, Universidad de los Andes.

Bainvel, J., "Anselme de Cantorbéry (Saint)", en A. Vacant. *et alii, Dictionnaire de Théologie Catholique,* Tome premier, deuxiémě partie, cols. 1327-1360.

Barrera Parra, Jaime, (2004) "El Tao de mětodo en teología", en *Theologica Xaveriana* 54/2, 150, pp. 231-256.

_____, La caída del demonio de Angustín a Anselmo", en *Anselmo de Canterbury,* Felipe Castañeda (ed.), pp. 243-268.

Blaise, Albert, (1975) *Lexicon Latinitatis Medii Aevi praesertim ad res eclesiasticas investigandas pertinens.* Turnholti: Typography Brepols Editoris Pontificii.

Boland, André, "*Lectio divina* et lecture spirituelle. I. La *lectio divina*", en M. Villier *et alii, Dictionnare,* tome IX, cols. 470-510.

Breyfogle, Todd, (2001) "Intellectus", en Allan D. Fitzgerald, director, *Diccionario,* pp. 736-739.

Burchberger, Michael, (1957) *Begründet,* en *Lexicon für Theologie und Kirche,* Erster Band, Freiburg, Verlag Herder.

Burke, E.M, Colborn F., Kenel, S., (2003) "Grace (Theology of)", en Thomas Carson and Joann Cerrito, editors, *The New Catholic Encyclopedia,* Volume 6, pp. 383-402.

Bonetain, P., "Grace" (1938), en Louis Pirot, dir., *Dictionnaire de la Bible. Supplement,* Tome Troisiěme, cols. 701-1319.

Boshung, P., (2004) "Boethius and the Early Medieval *Quaestio*", en *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales,* LCXXI, 2, 233-259.

Carson, Thomas, and Cerrito, Joann, (edits.), (2003) *The New Catholic Encyclopedia. Second Edition.* Detroit, Gale.

Castañeda, Felipe, (1999) "¿Cómo pensar la libertad a finales del siglo XI? El caso de Anselmo de Canterbury", en *Historia Crítica,* 18, pp. 101-117.

Cavallo, Gugliemo y Riger Chartier, (edits.), (2001) *Historia de la lectura en el mundo occidental,* Madrid, Grupo Santillana Editores.

Cipriano, Nello, "Memoria"(2001), en Allan D. Fitzgerald, director, *Diccionario,* pp. 880-882.

Congar, Jean Yves Marie, "Théologie"(1923-1946), en A. Vacant *et alii, Dictionnaire de Théologie Catholique,* Tome XV, cols. 341-503.

Conzelmann, H., "÷áéñù, ÷áñá, óõí÷áéñù", en Gerhard Kittel, edit., *Grande Léxico del Nuovo Testamento,* Vol. XV, cols. 493-527.

_____, Zimmerli. W., "÷áñéò, ÷áñæeïìáé, ÷áñéôïù, á÷áñéòôïò", en Gerhard Kittel, edit., *Grande Léxico del Nuovo Testamento,* Vol. XV, cols. 528-606.

Corti, Enrique C., (2006) "La regla del silencio (*una via in eminentem* [sic])", en Carlos Ruta, comp., *Memoria,* pp. 97-110.

De Boris, André, "Grace" (1957-1976), en M. Villier *et alii, Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique doctrine et histoire,* Tome VI, cols. 701-763.

De Finance, J., "Freedom"(2003), en Thomas Carson and Joann Cerrito, editors, *The New Catholic Encyclopedia,* Volume 5, pp. 936-942.

Fitzgerald, Allan D., (Director), (2001) *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo.* Jaime García, director versión española. Constantino Ruiz-Garrido, traducción del inglés. Burgos, Monte Carmelo, (inglěs 1999).

Gerberon, Gabriel, *S.* (1853) *Anselmi ex Beccensi Abbate Canturiensis Archiepiscopi Opera Omnia nec non Eadmeri Monachi Historia Novorum et alia opuscula (...) accurante J. -P. Migne.* Petit Montrouge: J. P. Migne Ed., (editio nova). Duo volumina.

Hamesse, Jacqueline, (2001) "El modelo escolástico de la lectura", en Gugliemo Cavallo *et alii,* editores, *Historia,* pp. 179-210.

Haffter, Heinz, Consilii editorum praeses, "Lectio", in *Thesaurus Linguae Latinae.* Lipsiae: B.G. Tevbneri, (1956-1979). Volumen VII *Pars altera,* pp. 1082-1088.

Kittel, Gerhard, (1988) *Grande Lessico del Nuovo Testamento.* Edizione italiana a cura di F. Montagnini, G. Scarpat, O. Soffitti. Brescia, Paideia.

*Landgraf, A. M., (1952) *Die Gnadenleghre. Dogmengeschichte der Frühscholastik,* 4 vols., Regensburg.

*_____, (1928) "Die Erkenntnis der heiligmachenden Gnade in der Frühscholastik", en *Scholastik* 3, pp. 28-64.

*_____, (1931) "Die Erkenntnis der helfenden Gnade in der Frühscholastik", en *Zeitschrift für katholische* Theologie 55, pp. 177-238.

*_____, (1927) "Der Gerechtigkeitsbegriff des hl. Anselm v. Canterbury und seine Bedeutung für die Theologie der Frühscholastik", en *Divus Thomas* (Freiburg) 5, pp. 155-177.

*_____, (1929) "Studien zur Erkenntnis des Uebernatürlichen in der Frühscholastik", en *Scholastik* 4, pp. 1-37, pp. 189-220, pp. 352-289.

Lonergan, Bernard, (1992) *Insight. A Study of Human Understanding* Toronto, University of Toronto Press, (5th edition) 1957. En castellano: *Insight. Estudio sobre la comprensión humana*, traducción de Francisco Quijano, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1999.

_____, (1994) *Method in Theology*, New York, Herder and Herder, 1972 1973 (2nd edition). En castellano: *Método en teología*, traducción de Gerardo Remolina Vargas, Salmanca, Ediciones Sígueme, (2ª edición).

_____, (1979) *Verbum. Word and Idea in Aquinas*, edited by David B. Burrell, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, (2nd printing).

_____, (1974) *Grace and Freedom. Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas*, edited by J. Patout Burns with an introduction by Frederick E. Crowe, London, Darton, Longman & Todd, (revised).

*Lottin, Odon, (1927) "Les définitions du Libre arbitre au douzième siècle", en *Revue Thomiste* 10, 104-120, 214-230.

*_____, (1935) "Liberté humaine et motion divine", en *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 7, pp. 52-69, pp. 156-173.

*_____, *Psychologie et morale au moyen âge*, 6 vols., Louvain: 1942-1960.

*_____ (1927) "La théorie du libre arbitre pendant le premier tiers du XIIIe siècle", en *Revue Thomiste* 10, pp. 350-382.

*_____, (1927) "Le traité du libre arbitre depuis le chancelier Philippe jusqu'à Saint Thomas d'Aquin", en *Revue Thomiste* 10, pp. 446-472; 12 (1929), pp. 234-269.

Maier. Annelise, (1950) "Filipp il Cancelliere", en Enciclopedia Cattolica, Firenze, G. C. Sansoni, Cols. 1315-1316.

Magrassi, M., "Lectio divina", en Ermanno Ancilli, Dir., *Diccionario de espiritualidad, Tomo segundo*, pp. 468-471.

Marenbon, John, (ed.), (2003) *Routledge History of Philosophy. Volume III. Medieval Philosophy*, London and New York, Routledge, (1998 1st).

Marrou, Henri-Irénèe, (1970) *Historia de la educación en la antigüedad* (Paris, 1948 1ª), Buenos Aires, Eudeba, (2ª ed).

Martines, Paulo Ricardo, "De la interioridad a la contemplación. La meditación en Anselmo de Canterbury", en Carlos Ruta, comp., *Memoria*, pp. 111-126.

Nolan, P., "Free Will", en Thomas Carson and Joann Cerrito, editors, *The New Catholic Encyclopedia,* Volume 5, pp. 928-934.

Orme, Nicholas, "Lay Literacy in England, 1100-1300", en Alfred Haverkamp and Anna Vollrath, editors, *England and Germany,* pp. 35-56.

Padrón, Héctor Jorge, "Memoria y silencio en San Anselmo", en Carlos Ruta, comp., *Memoria,* pp. 75-96.

Pareto Rojas, Rubén A., "Tecum alterna maneat memoria", en Carlos Ruta, comp., *Memoria,* pp. 63-74.

Parker, Malcolm, "[La lectura en] la Alta Edad Media", en Gugliemo Cavallo y Rioger Chartier, editores, *Historia,* pp. 153-178.

Pirot, Louis, dir., *Dictionnaire de la Bible. Supplement.* Paris, Librairie Letouzey et ané, 1938-2005.

Rahner, Karl; Höfer, Joseph (eds.), (1957-1963), *Lexikon für Theologie und Kirche,* Freiburg.

Regan, C., "Free Will and Grace", en Thomas Carson and Joann Cerrito, editors, *The New Catholic Encyclopedia,* Volume 5, pp. 934-935.

_____, "Grace and Nature", en Thomas Carson and Joann Cerrito, editors, *The New Catholic Encyclopedia,* Volume 6, pp. 411-413.

Reumann, John, (1962) "Righteousness", en David Noel Freedman, ed., *The Anchor Bible Dictionary,* New York, Doubleday, Volume 5, pp. 724-773.

Ruta, Carlos, (comp.), (2006) *Memoria y silencio en la filosofía medieval,* Buenos Aires, Jorge Baudino Ediciones.

*Schmitt, F. S., (1954) "Die Chronologie der Briefe des hl. A. v. C.", en *Revue Bénedictine* 64, pp. 176-207.

_____, "Anselm of Canterbury, St.", en *The New Catholic Encyclopedia. Second Edition,* edited by Thomas Carson and Joannn Cerrito, Volume 1, pp. 495-497.

_____, "Anselm v. Canterbury", en *Lexicon für Theologie und Kirche,* Erster Band, pp. 592-594.

Vacant, A., Mangenot, E., *et alii, Dictionnaire de Théologie Catholique,* Paris, Librairie Letouzey et ané, 1923-1946.

Villier M., Cavallera F., de Guibert, Joseph, *et alii, Dictionnare de Spiritualité ascétique et mystique doctrine et histoire,* Paris, Beauchesne, 1957-1976.

Wicki, N., "Philipp der Kanzler", en *Lexicon für Theologie und Kirche,* Achter Band, pp. 452-453.

_____, "Philip the Chancelor, en Thomas Carson and Joann Cerrito, editors, *The New Catholic Encyclopedia,* Volume 11, pp. 250-251.

Libre albedrío y voluntad en la filosofía de Tomás de Aquino

Jörg Alejandro Tellkamp

Sin ambigüedad no se puede hablar de
nada que valga la pena.

Nicolás Gómez Dávila

I. Introducción

Parece ser uno de los temas perennes de la filosofía indagar acerca de la libertad del ser humano. Una de las preocupaciones fundamentales consiste en preguntarse en qué sentido puede ser verdad que las acciones humanas sean libres, es decir, en qué sentido se puede decir que ellas se basen en escogencias autónomas y, por ende, causalmente indeterminadas. Asimismo, se ha visto que diferentes argumentos a favor de la libertad humana se ven confrontados con el supuesto de que el universo físico, del cual el ser humano forma parte, queda supeditado a factores causales, sean éstos físicos o divinos, de manera que resulta difícil, para no decir contradictorio, establecer la indeterminación causal necesaria para albergar la libertad humana.

Es en esta tensión primordial entre un marco causal universal y la noción de una libertad indeterminada donde tenemos que ubicar el pensamiento de Tomás de Aquino (c. 1224-1274) al respecto. Esto quiere decir que, por un lado, parte del supuesto de que cada evento físico es el efecto de ciertas leyes naturales y causas previas. Por el otro lado, sin embargo, sostiene que el ser humano

es *causa sui* de sus propios actos y que, por lo tanto, se aparta de este esquema determinista en un sentido que será objeto de análisis más adelante.[1]

A modo de advertencia quisiera señalar que presentar un estudio exhaustivo sobre el tema de la libertad en el pensamiento de Tomás de Aquino requeriría de al menos un trabajo monográfico dedicado al tema. La finalidad de este artículo es más modesta, ya que el presente estudio se enfocará en la noción de "libre albedrío" y, de manera somera, en su relación (1) con la teoría determinista del mundo físico y (2) con el concepto de voluntad. Así, en primer lugar se establecerá el lugar propio del libre albedrío como una forma de libertad de coacción, rastreando el fundamento teológico-filosófico del origen del término *libertas*. Respecto de este tema intentaré un breve esbozo acerca de la postura de Tomás, es decir por qué, según él, la providencia y predeterminación divinas no excluyen la posibilidad de la libre acción. Por último se analizará la teoría tomasiana de la acción humana, tal como se plasma en el concepto de voluntad en el cual se centra la cuestión y el debate sobre acciones y elecciones libres.

II. DETERMINISMO DIVINO Y LIBERTAD HUMANA

¿Qué significa que la acción sea libre? ¿Hasta qué punto se inscribe en un marco de parámetros físicos u ontológicos? ¿En qué sentido estos parámetros determinan la acción y en qué sentido no lo hacen? En décadas recientes, este tema volvió a cobrar una dinámica nueva, lo que pone en evidencia el carácter problemático y polémico del asunto.

Una primera aproximación al concepto de libre albedrío consiste en caracterizarlo como de libertad de coacción. Respecto de este tema intentaré hacer un breve esbozo acerca de la postura de To-

1 Esto significaría que Tomás, por las razones que serán expuestas, no concuerda con lo que van Inwagen ha llamado el "consequence argument"; cf. van Inwagen, Peter, (1983) *An Essay on Free Will*, Oxford, Oxford University Press, p. 16.

más, dado que según él, el determinismo divino del mundo físico no excluye la posibilidad de la libre acción por múltiples razones, que se encuentran en la constitución misma del ser humano como agente racional. Asimismo, presentaré algunos de los argumentos que confrontan la teoría tomasiana con el determinismo y la manera de salvaguardar su propia teoría. Así, Tomás constata de manera taxativa que el ser humano está dotado con la capacidad de escoger libremente sus acciones. En un pequeño texto, el prólogo a *Prima Secundae* de la *Suma Teológica*, él presenta de manera ejemplar el origen del libre albedrío humano. Dice:

> Cuando decimos que el hombre ha sido hecho a imagen de Dios, entendemos por imagen (...) un ser dotado de inteligencia (*intellectuale*), libre albedrío (*liberum arbitrium*) y dominio de sus actos (*per se potestativum*) (ST I-II, prólogo).[2]

Desde luego, tal caracterización de motivación principalmente teológica, explica que la libre acción humana se deriva del hecho de que el origen mismo del ser humano, es decir Dios, es libre en un sentido máximo. Esta postura es, por lo menos para un lector del siglo XIII, supremamente convincente y, sin embargo, no es de suyo evidente el contenido de tal libertad originaria, es decir, respecto de qué se puede decir que alguien es libre. Por eso, antes de seguir desglosando, es necesario apuntar a un obstáculo importante con miras a establecer que el ser humano es libre.

---

2 La traducción utilizada en este escrito es Tomás de Aquino, *Suma de teología: Parte I*, Madrid, 1988 (Biblioteca de Autores Cristianos). Me tomé la libertad de hacer cambios terminológicos donde los consideraba oportunos. Citaré los textos de Tomás de Aquino de manera canónica y sin referencia a la paginación de las ediciones en que se encuentra. De esta forma, por ejemplo, *Suma teológica*, primera parte, cuestión 82, artículo 2 respuesta, se abrevia ST I, q. 82, a. 2 c. Las indicaciones bibliográficas de la ediciones utilizadas se encuentran en la bibliografía anexa. Utilizaré abreviaciones para las siguientes obras:

Suma teológica	ST
Suma contra los gentiles	SG
Cuestiones disputadas sobre la verdad	DV
Comentario a las Sentencias	In Sent.

III. PROVIDENCIA Y PREDESTINACIÓN

Desde luego, la cita anterior, que establece la libertad humana a partir del acto de creación divino, contrasta el hecho –teológicamente fundamentado– de que Dios es providente y predestinante. Estas dos características se derivan de ciertos atributos divinos como lo son la perfección y la omnisciencia. Ahora bien, según Tomás es necesario distinguir 'providencia' y 'predestinación'; no sobra decir que aquí tan sólo quisiera trazar las líneas generales de la relación entre providencia, predestinación y libre albedrío, y haré caso omiso del carácter altamente problemático que tiene.

En la cuestión 22 de la *Prima Pars* de la *Suma teológica*, que trata de la providencia divina, afirma Tomás que todo cuanto existe se deriva de una preconcepción divina respecto de la finalidad y el orden de las cosas:

> Como Dios por su intelecto es causa de las cosas, y cualquiera de sus efectos precisa preexistir en Él como en su razón de ser (*rationem*) (...), es necesario que el fundamento de orden (*ratio ordinis*) hacia el fin que hay en las cosas preexista en la mente divina. Y este fundamento de las cosas ordenables hacia un fin, propiamente, es la providencia (ST I, q. 22, a. 1 c.).

Es importante ver que la acepción que Tomás da al concepto de providencia es estricta, por cuanto que supone que la preconcepción ordenadora proveniente de Dios abarca todo evento temporal pasado, presente y futuro (ibíd.). Asimismo, son todas las cosas creadas sujeto de la providencia, razón por la que es imposible que se dé un evento, tanto en general como en particular, sin que éste haya sido preconcebido por Dios.[3] Es notorio que el Aquinate piense que este carácter de la providencia se aplica también a la acción humana. En un texto que resulta ser una suerte de comentario a la cita del prólogo a la *Prima secundae* antes mencionado, dice lo siguiente. Debido a que se trata de un texto significativo, me permito citarlo *in extenso*:

3 ST I, q. 22, a. 2 c. : *"Sed necesse est dicere omnia divinae providentiae subiacere, non in universali tantum, sed etiam in singulari"*.

> Al decir que Dios permitió que el hombre se orientara a sí mismo, no se excluye al hombre de la providencia divina; sino que se muestra cómo no fue prefigurado con una facultad operativa determinada hacia un fin, como las cosas naturales que obran por un fin sólo movidas por otro, y que no obran por sí mismas como las criaturas racionales, que, mediante el libre albedrío, se aconsejan y eligen (*consiliantur et eligant*). Por eso se recalca: en mano de su consejo (*in manu consilii sui*). Pero como el mismo acto del libre albedrío se reduce a Dios como a su causa, es necesario que lo hecho por el libre albedrío esté sometido a la providencia divina. Pues la providencia humana está contenida en la providencia de Dios como la causa particular lo está en la universal.[4]

Si bien la providencia subsume al libre albedrío, parece que por ello Tomás no está dispuesto a negar que la acción pueda, de hecho, basarse en deliberaciones y decisiones libres. Ahora bien, la providencia es un principio cognitivo más que un principio activo y causal, por lo que no causa propiamente aquello que ocurrirá. Aun si se asumiera que la providencia abarcara todo cuanto ocurre y ocurrirá, abre Tomás, sin embargo, un camino a la posibilidad para que la providencia misma incluya estados futuros contingentes. De esta manera dice:

> La providencia divina impone necesidad a algunas cosas, pero no a todas (...) Por eso, a la providencia divina le corresponde producir todos los grados de seres (*gradus entium*). De este modo, para algunos efectos dispuso causas necesarias, para que se dieran necesariamente; para otros efectos dispuso causas contingentes, para que se dieran contingentemente según la condición de las causas próximas.[5]

Para Tomás providencia y predestinación son conceptos relacionados, pero difieren en cuanto que el último apunta a un papel activo de Dios con miras a producir ciertos resultados en el mundo creado, lo cual evidentemente se relaciona con su providencia. Un indicio para ello se ve con claridad en los procesos naturales, los cuales son, como ya se había insinuado, teleológicos y, por eso,

4 ST I, q. 22, a. 2 ad 4.

5 ST I, q. 22, a. 4 c.

dependen de un principio rector que los lleve a su culminación. De esta manera afirma Tomás:

> La razón que, de algo que se va a hacer, hay en la mente del que lo va a hacer, es una determinada preexistencia que de lo que se va a hacer hay en él. Por eso, la razón de la predicha transmisión de la criatura racional al fin de la vida eterna se llama predestinación, pues destinar es enviar.[6]

De nuevo, esta caracterización parece contradecir el supuesto acerca de la libertad humana, porque, desde el punto de vista teleológico, el ser humano, así como cualquier otro ser en el mundo animado, tiene una finalidad predestinada impuesta por Dios. En el caso de los seres humanos se trata de la bienaventuranza. Sin embargo, de ello Tomás no concluye que todo ser humano tenga necesariamente que alcanzar este fin, sobre todo porque el objeto predestinado depende principalmente de quien lo predestina y no de quien lo alcance. Por eso afirma de una manera un tanto contraintuitiva que "la predestinación no es algo en los predestinados, sino sólo en quien predestina (*in praedestinante*)".[7] La ejecución material de lo predestinado, sin embargo, depende de quien realiza la acción, es decir del ser humano.

De esta manera, piensa Tomás, es concebible que alguien obre libremente en contra de la predestinación divina, escogiendo una finalidad distinta a la que Dios escogió. Esta distinción entre la predestinación desde un punto de vista objetivo (el divino y pasivo) y desde un punto de vista subjetivo (el humano y activo) permite argumentar que las acciones humanas siguen formando parte de la responsabilidad de cada quien, aun si se asume que Dios prevé y predestina todo evento futuro: "Nunca hubo nadie tan insensato que dijera que los méritos sean causa de predestinación divina por parte de quien predestina"[8].

6 ST I, q. 23, a. 1 c.

7 ST I, q. 23, a. 2 c.

8 ST I, q. 23, a. 5 c.

Una mirada breve a las cuestiones 22 y 23 de la *Prima pars* arroja, pues, un panorama en el que Tomás pretende salvaguardar la perfección divina y, al mismo tiempo, argumentar a favor de la libertad humana. Pienso que, tal como se vislumbra el tema, es una cuestión abierta si se trata de una versión compatibilista o de una suerte de teoría libertaria.[9]

IV. LIBERTAD DE COACCIÓN

Desde un principio, es importante anotar que Tomás opera con diferentes conceptos relacionados con la libre acción. Por un lado, el dominico piensa que la característica innata del ser humano de poseer un libre albedrío es coextensiva con la característica de estar dotado de inteligencia, es decir de ser racional. Para Tomás tanto la razón como el libre albedrío no sólo son aspectos constitutivos de la naturaleza humana, sino que también forman parte del funcionamiento psicológico humano: son potencias del alma. Que la razón y el libre albedrío sean diferentes potencias es, en este caso, significativo, ya que Tomás sostiene que una potencia del alma se define por el objeto propio al que se dirige. El objeto propio de la razón es la verdad como tal, mientras que el objeto del libre albedrío son las alternativas que se presentan al deliberar sobre una acción. Esta diferencia de objetos significa que la razón es cognitiva y el libre albedrío apetitivo. Esto, sin embargo, no excluye que exista un ordenamiento entre lo cognitivo y lo apetitivo en el sentido en que siempre es necesario un determinado conocimiento de aquello que se desea. En el sentido práctico, la razón tiene la función de reflexionar sobre fines y bienes, mientras que lo propio del libre albedrío es la elección, la cual se basa tanto en capacidades cognitivas como apetitivas (ST I, q. 83, a. 3 c.).

9 Una teoría *libertaria* de la voluntad es, en el caso de Tomás, una teoría que sostiene que los agentes racionales poseen un principio de movimiento intrínseco o automovimiento; véase Stump, Eleonore, (1997) "Aquinas's Account of Freedom: Intellect and Will" en *The Monist* 80, p. 583. Es decir que afirma que una voluntad libre es externa a los parámetros causales que rigen en el mundo natural.

Cuando se habla de libertad, es común entenderla como ausencia de coacción. En el siglo XX, fue Isaiah Berlin quien analizó este tipo de libertad, la libertad negativa, en contraposición con la libertad positiva.[10] En general, la libertad negativa se define como la ausencia de cualquier interferencia en las acciones.[11] En cambio se habla de libertad positiva, cuando existe la libertad para escoger medios y fines.[12] Desde luego esto no significa que la ausencia de interferencia con la acción implique que el agente no esté sujeto a las leyes de la gravedad.

La noción de libertad surge con nitidez en el contraste con el concepto de necesidad. En su discusión sobre la voluntad y como es típico, Tomás afirma que el concepto de necesidad (*necessitas*) se predica de muchas maneras (*dicitur multipliciter*).[13] (1) Existe una noción de necesidad, de acuerdo con la cual algo es necesario cuando es imposible su no-existencia (*quod non potest non esse*). Un ejemplo para ello sería la proposición de que la suma de los ángulos de un triángulo es igual a la suma de dos ángulos rectos. Se trataría de una verdad analítica cuya negación llevaría a contradicciones. (2) Otra noción de necesidad que Tomás discute ya se inscribe en el ámbito de la acción y apunta, con base en razones empíricas (*ex extrinseco*), a los parámetros ineludibles que acompañan cada acción. Él sostiene que la acción humana es de alguna manera necesitada por su finalidad, así que el deseo de alcanzar un determinado fin hace necesario escoger una serie de medios. Por ejemplo, si quiero ir a un congreso en Londres, necesitaré del medio de transporte adecuado que haga posible tal propósito. Si bien se trata de una forma de obligación práctica, esta *necessitas finis*, sin embargo, no limita el libre desenvolvimiento de la voluntad, sino que más bien lo posibilita, dado que establece los parámetros bajo los cuales es posible querer tal fin.

10 Berlin, Isaiah, (1969) "Two Concepts of Liberty", en *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, pp. 118-172.

11 *Ibid.*, p. 122.

12 *Ibid.*, p. 131.

13 ST I, q. 82, 1 c.

Ciertas consideraciones respecto de la finalidad y de los medios establecen, pues, una suerte de necesidad práctica, que en principio es compatible con el carácter voluntario de la acción. Más allá de este tipo de necesidad, considera Tomás que la libre elección también es compatible con la *necesidad natural*, a la que todo agente racional se tiene que someter en cuanto que forma parte del mundo físico. Por ejemplo, estar sometido a las leyes de la gravedad es una necesidad de este tipo. Querer salir volando por la ventana aleteando con los brazos no constituye una opción a la que alguien podría razonable y voluntariamente aspirar, por lo que tener en cuenta las leyes de la gravedad formaría tácitamente parte de la reflexión práctica. No toda necesidad, pues, significa una limitación de la libre acción.

El tipo de necesidad que sí la denota es la así llamada *necessitas coactionis*; ella denota la necesidad que hace que el agente no se vea en condiciones de realizar las acciones que bajo otras condiciones podría razonablemente querer realizar. Esta necesidad es contraria a la voluntad en el sentido en que representa un impedimento para poder realizar libremente una acción. Que una persona en prisión quisiera hacer otras cosas, como ir a un restaurante, sería un caso así. Lo característico de este tipo de necesidad de coacción –Tomás la llama *violentia*– es que la coacción sea actual y, en principio, reversible, en oposición al deseo de caminar que acaso pueda tener un parapléjico, quien se encuentra permanente e irreversiblemente en ese estado. La persona privada de su libertad sufre una coacción de su voluntad, mientras que el segundo, el parapléjico, en un sentido estricto no expresa un deseo razonable.

V. LIBRE ALBEDRÍO

Cuando Tomás habla de libertad, frecuentemente aplica este término indistintamente al libre albedrío y a la voluntad, aunque se trate de potencias distintas. En general, la voluntad es una potencia del alma, cuyo objeto propio es el bien en general. A diferencia de esto, el sentido literal del concepto de *liberum arbitrium*

significa *libre juicio*, principalmente en conexión con los medios que un agente escoge para alcanzar un fin; no tanto se refiere a la escogencia misma de una finalidad propuesta.[14] En este sentido, el libre albedrío difiere tanto de la razón misma como de la voluntad.[15] Más aún, el libre albedrío denota la capacidad que un agente posee para juzgar alternativas, sobre todo relacionadas con los medios respecto de un fin.[16] Así, pues, Tomás es enfático en definir al libre albedrío como una potencia, cuyo objeto propio son opuestos, como lo son el bien y el mal: "Se dice que la potencia racional trata de aquellos opuestos que caen bajo la elección y que son lo propio del libre albedrío. La elección no trata del fin, sino de los medios".[17] De esta manera queda claro que la libertad del libre albedrío principalmente se extiende hacia los medios que conducen a un fin.

Existen, según Tomás, dos maneras de entender la libertad como ausencia de coacción. Por un lado denota el libre albedrío la ausencia (*privatio*) de una coacción objetiva y extrínseca; ésta sería suficiente para impedir la libre elección y su ausencia implica "libertad de coacción y necesidad".[18] Se trata, como dice, de una *coactio compulsionis*, la cual se distingue de la *coactio impulsionis* que reside en el agente mismo y que es de orden subjetivo. A este tipo de coacción pertenecen los hábitos y las disposiciones adquiridas, que pueden ser o bien psicológicas (por ejemplo, el hábito de ver fútbol impide la vida conyugal) o bien físicas (por ejemplo, la falta de una pierna impide la realización de ciertas actividades). Así, la ausencia de cualquiera de estos tipos de coacción indica que el agente puede realizar sus acciones sin impedimentos. Dice Tomás:

14 ST I, q. 83, a. 2 c. : *"Liberum arbitrium dicimus id quod est huius actus principium, scilicet quo homo libere iudicat"*. Véase también Stump *op.cit.*, p. 586s.

15 DV 24, 7 c. : *"Rationis quidem actus in sola cognitione consistit, voluntas autem actum suum habet circa bonum quod est finis, liberum verum arbitrium circa bonum quod est ad finem"*.

16 Por ejemplo DV 24, 4 c.

17 In II Sent. 7, 1, 1 ad 1.

18 In II Sent. 25, 1, 5 c.

> La libertad es conceptualmente la negación de la coacción. Toda privación es distinguida respecto de los aspectos privados, por lo que es menester suponer la distinción de la libertad respecto de aquellos que pueden ser forzados o impedidos. (...) La coacción es doble: una perfecta, que puede ser llamada coacción *simpliciter*. Otra imperfecta, que con mayor razón se llama impulso que coacción. Por ende, si se considera la libertad en cuanto que elimina la coacción perfecta, entonces habrá libertad de coacción y necesidad, la cual esencialmente y siempre es seguida por el libre albedrío. Por eso se dice en las Escrituras que ella se halla en todos [los actos] y sin ella no se podría imputar el pecado. Sin embargo, cuando se habla de la libertad como la eliminación de fuerza u obstáculos, obtenemos una doble distinción, porque aquello que compele al libre albedrío o lo obstaculiza, lo hace o bien esencialmente, como los hábitos o disposiciones, que se generan en el alma –de este tipo es la libertad del pecado– o bien lo hace accidentalmente, como las incapacidades o insuficiencias que forman parte del cuerpo que obstaculizan el uso del libre albedrío. De este tipo es la libertad de la miseria.[19]

Desde luego, las limitantes empíricas a las que la voluntad se enfrenta son considerables y requieren ver el concepto de libertad en su justa proporción y en relación con las condiciones reales que permiten realizar las acciones.[20] No solamente es menester verse exento de limitantes extrínsecas e intrínsecas, sino que también es necesario reconocer los parámetros que posibilitan las acciones. Escoger entre helado de chocolate y fresa no presenta problemas, pero que alguien quiera volar aleteando con los brazos sí evidencia un serio problema acerca de la noción de libertad que tal personaje posee.

19 In II Sent. 25, 1, 5 c.

20 ST I, q. 81.

VI. VOLUNTAD, INTELECTO Y FELICIDAD

¿Qué es, a grandes rasgos, la voluntad? En primer lugar se trata de una potencia del alma, más precisamente de una potencia activa, es decir de una potencia cuyo origen de movimiento se encuentra en ella misma.[21] Esta actividad, sin embargo, tiene como condición necesaria un acto previo de la razón (previo en un sentido lógico, mas no temporal); es más, la voluntad es una potencia exclusiva de los seres racionales. Los animales poseen únicamente un apetito sensitivo, mediante el cual, después de haber percibido previamente el objeto de su deseo sensitivo, se dirigen instintivamente a él para satisfacer sus necesidades básicas de supervivencia.

Cada acto voluntario es precedido por una actividad racional que presenta a la voluntad un objeto bajo el aspecto de su bondad universal. Este bien, trátese de uno real o aparente, constituye el objeto de la voluntad (*obiectum voluntatis*); esto también significa que cuando Tomás habla del objeto de la voluntad, no se trata de una cosa material, como lo sería una manzana; más bien designa de manera abstracta el "hacia qué" de una acción, es decir, la manzana como algo representado bajo el aspecto de su bondad.

Por un lado, entonces, la voluntad necesita de la razón para dirigirse hacia un objeto, por el otro lado es la voluntad una potencia que es causa de su propio movimiento, es decir, que es tanto causa de su propio querer (*actus elicitus*) como de la acción observable (*actus imperatus*). De acuerdo con la definición de lo que son potencias del alma, es decir, potencias que son definidas por su objeto propio (por ejemplo, la visión se define por su referencia al color), es la voluntad aquella potencia que se define por su relación con el bien en general. Es entonces un requisito definitorio de la voluntad que ésta tenga un objeto de características

21 Esta definición se encuentra en ST I-II, q. 9. Véase también ST I-II, q. 13, a. 5 ad 1: "*Voluntas media est inter intellectum et exteriorem operationem. Nam intellectus proponit voluntati suum obiectum, et ipsa voluntas causat exteriorem actionem*".

proposicionales y, por tanto, racionales; sin este objeto no se podría hablar de voluntad.[22]

No obstante, no solamente las apetencias racionales juegan un papel determinante en la acción humana, sino también los apetitos sensitivos, a los que Tomás sitúa en la parte corpórea del ser humano; se trata de las emociones, pasiones, etc. Si bien la relación entre la parte sensitiva y la racional se interpreta de manera jerárquica, o sea que la razón domina las pasiones, éstas, sin embargo, tienen la capacidad de presentarle a la voluntad un objeto de deseo, que a veces incluso puede contradecir lo racionalmente recto.

La voluntad necesita querer algo; de otra manera no sería una potencia apetitiva. ¿Qué es lo que desea la voluntad en cuanto es voluntad? Puede, para decirlo de alguna forma, desear querer algo. Este tipo de deseo es llamado por Tomás *actus elicitus*. La naturaleza del apetito racional es de tipo intencional y proposicional, y, por tanto, requiere necesariamente de un objeto que no sea la voluntad misma. Esta característica intencional la tiene en común con una serie de procesos en el mundo que Tomás denomina apetitos (*appetitus*) o inclinaciones, que pueden ser naturales o sensitivos. La voluntad como tal desea un objeto con el fin de alcanzarlo efectivamente; esta actividad de poner en marcha al aparato motriz y cognitivo con miras a la obtención de un objeto deseado se llama *actus imperatus*, dado que la voluntad requiere para su actualización de los medios materiales (manos, pies, etc.) suficientes para poder alcanzar la finalidad propuesta.

Solamente se puede hablar de actos voluntarios en cuanto que son realizados por animales racionales, es decir, seres humanos. Ahora bien, para poder caracterizar los actos morales es imprescindible discernir aquellos actos que los seres humanos realizan en cuanto son humanos, de aquellos que solamente acontecen (como rascarse la mejilla). Es imprescindible hacer esta distinción, porque,

22 ST I-II, q. 9, a. 1 c. Véase Kluxen, W., (1998) *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Hamburgo 3ª edición, Meiner, p. 183.

según Tomás, todo acto racionalmente escogido es de suyo un acto moral. El hecho de que los actos voluntarios sean coextensivos con los actos morales significa que la respuesta a una pregunta acerca de las razones o motivos de una acción siempre tiene también una calificación moral. Esto también presupone que existe un punto de referencia objetivo para la valoración moral, el cual es delimitado por el orden de la racionalidad recta.

Decir que una actividad voluntaria se basa esencialmente en razones, significa dos cosas. (1) Implica necesariamente que todo agente voluntario sea un agente racional; esto quiere decir que, por ejemplo, lanzar bombas nucleares tiene como requisito necesario que alguien haya diseñado tales bombas, que lanzarlas sigue ciertas estrategias, etc. (2) Pero decir que alguien haya realizado una acción por *a* o *b* razón, no solamente describe las razones, sino que también alude a la pregunta si es razonable realizar tal acción. Las actividades que no tienen respuesta al por qué de la acción, son meramente "naturales" (las actividades), o, como diría Tomás, "del hombre" (*actus hominis*). Sólo el acto voluntario y, por ende, racional, puede con propiedad ser llamado acto humano (*actus humanus*).

La distinción entre actos "naturales" o actos del hombre (por ejemplo, caer accidentalmente de un edificio) y actos humanos (por ejemplo, tirarse de un edificio con fines funestos) tiene una implicación ética de suma importancia: todo acto moralmente relevante es un acto humano y viceversa, es decir que se trata de una actividad basada *esencialmente* en la razón, una actividad para la cual los seres dotados con un lenguaje son capaces de dar razones. Esto significa que para Tomás, todo acto humano es racional y por eso mismo se constituye como acto moral. En otras palabras: no se puede pensar en un acto voluntario y racional que al mismo tiempo no sea susceptible de una evaluación moral. Los perros no pueden obrar de forma moralmente buena o mala, porque no poseen una estructura conceptual, racional que les permita dar razón de sus actividades.[23]

23 Véase ST I-II, q. 1, a. 1 c. Véase también Rhonheimer, M., (1987) *Natur als Grundlage der Moral: Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Innsbruck-Vienna, Tyrolia-Verlag, pp. 318s.

Como se ha dicho, las actividades voluntarias siempre poseen un correlato, un objeto. También se había mencionado que el *obiectum* no es una cosa material, lo cual significa que el objeto del deseo no es, por ejemplo, una manzana en cuanto cosa material. El objeto es "algo" que constituye lo que una acción voluntaria esencialmente es y, por tanto, hacia qué tiende. Además del objeto de la voluntad, es el concepto de fin el que según Tomás determina la esencia de una acción.

Al parecer *obiectum* y *finis* describen el mismo estado de cosas, pero desde perspectivas distintas, es decir desde la perspectiva subjetiva en el primer caso y desde la perspectiva objetiva en el segundo.[24] En este punto no quisiera entrar en detalles al respecto, dado que esta distinción es problemática. No obstante, se puede decir que el término que entrelaza los términos *obiectum* y *finis* es el concepto de bien (*bonum*). Algo califica como objeto de la voluntad sólo cuando éste sea presentado bajo el aspecto de bondad. Y desearlo sería, para Tomás de Aquino, ciertamente un ejercicio de la libertad en un ámbito práctico.

Ahora bien, el más severo obstáculo que enfrenta la noción tomasiana de la libertad de la acción proviene de la premisa de que cada elección voluntaria tiene como condición necesaria un acto previo de la razón. A primera vista es plausible pensar que las elecciones racionales tienen una estructura proposicional. De esta manera, querer ir al cine presupone un cierto conocimiento previo acerca de cines; ese conocimiento a su vez permite que el deseo racional se dirija a tales objetos. El hecho de que los agentes racionales sean capaces de dar cuenta de sus fines y de los medios que conducen a ellos de suyo no parece ser problemático, porque se podría decir que alguien es libre porque tiene control sobre acciones.[25]

---

24 El *finis* tiene un carácter causal, ST I-II, q. 1, a. 1 ad 1: "*Finis, etsi sit postremus in executione, est tamen primus in intentione agentis. Et hoc modo habet rationem causae*".

25 Véase Gallagher, David, (1994) "Free Choice and Free Judgement in Thomas Aquinas", en *Archiv für Geschichte der Philosophie,* 76, p. 253.

En contra de esto se podría objetar que es justamente la actividad reflexiva que precede a la acción lo que impide que ésta sea libre. Ningún caso documenta este asunto mejor que el deseo del fin último, donde Tomás mismo discute la relación entre la libre acción y la necesidad de un fin.[26] En el pensamiento cristiano se observa un fuerte conflicto entre la predestinación y la presciencia divina y el anhelo de suponer que el ser humano es por diversas razones un agente libre.

Ya se había inicialmente citado el prólogo a la *Prima Secundae* donde se enfatiza que el ser humano es libre en virtud de haber sido creado a imagen de Dios. Este pequeño texto es de gran importancia, porque nos recuerda un elemento central de la antropología tomasiana: el ser humano es un ser creado por Dios, quien es el ejemplar y cuyos rastros se encuentran en los seres creados. Aquellos rastros divinos que son propiamente humanos son sobre todo la racionalidad y la facultad del libre albedrío que hacen que el ser humano sea *per se potestativum*, es decir, de suyo capaz de moverse por el mundo, pudiendo dar razones de cuanto hace.[27]

Visto de esta manera, este pequeño texto tiene implicaciones grandes. En primer lugar presupone una serie de características que le corresponden al mundo creado en relación con el Creador. Tomás se encuentra plenamente en la tradición cristiana neoplatonizante, en el sentido en que todas las cosas tienen su origen en Dios, quien a su vez constituye a la totalidad de la creación de una manera racional y perfecta.[28] Sin embargo, no es suficiente describir cómo y por qué ha sido creado el mundo. Es también imprescindible incluir en una descripción exhaustiva su finalidad. La dimensión teleológica de la creación abarca la tendencia natural de todas las cosas hacia su perfeccionamiento, es decir, que todo tiende a volver a su origen de creación. Esta tendencia natural de todas las cosas creadas, tanto animadas como inanimadas, tanto

26 Esto es expuesto de manera paradigmática en ST I-II, q. 1-5.

27 Schockenhoff, Eberhard, (1987) *Bonum hominis: Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*, Mainz, Matthias-Grünewald Verlag, pp. 85-95.

28 ST I-II, q. 91, a. 1.

corpóreas como incorpóreas, de perfeccionarse de acuerdo con su naturaleza se llama 'apetito' o 'inclinación natural'. Por eso opina Tomás que una piedra tiene la tendencia natural de acercarse a su lugar natural e idóneo –el centro de la tierra– razón por la cual cae. Desde el punto de vista teleológico, esta tendencia natural dista de ser un simple hecho físico; es un proceso que conduce hacia un fin de acuerdo con los designios racionales divinos. Así, la piedra inerte se dirige hacia un fin de la misma manera como una flecha, que también es inerte, es disparada por un arquero. Todas las cosas tienden, por tanto, naturalmente hacia un fin que las perfecciona y en el cual culmina el deseo. Esto, sin embargo, también es cierto de las tendencias racionales. Dice Tomás a respecto:

> Hay que decir que, así como en las cosas naturales se da un movimiento hacia un término, así también en la voluntad se da un deseo respecto de un fin y también de los medios. Y por eso, cuando la cosa natural llega al término, su movimiento cesa; también cuando la voluntad obtiene lo que quiere, su deseo para, volcado hacia el amor y la delectación. Ya que la bienaventuranza es el fin al cual refieren todos los deseos, es necesario que sea de tal manera que, una vez alcanzado, no quede nada más por desear *(quo habito nihil ulterius desiderandum restet)*.[29]

En este texto se pone en evidencia que la estructura general del deseo aplica a todos los seres y, por tanto, también a los seres humanos, cuyo fin último y perfeccionador es caracterizado como aquel que no permite un deseo ulterior. Ahora bien, a diferencia de las cosas inanimadas y de los animales irracionales, el ser humano, debido a su capacidad racional de reflexión y por el libre albedrío, tiene distintas maneras de relacionarse con sus fines. Obrar por medio del libre albedrío sobrepasa los límites de lo que impone la necesidad natural, a la que, por ejemplo, están sometidas las piedras cuando caen, es decir, "que tenemos libre albedrío respecto de aquello que no queremos necesariamente o por instinto natural".[30] Asimismo afirma Tomás: "Es que 'libre albedrío' se dice res-

29 In IV Sent. 49, 1, 1, c.

30 ST I, q. 19, a. 10 c.

pecto de aquello que alguien no quiere necesariamente, sino de suyo espontáneamente (*sponte*)".[31]

Como se había insinuado arriba, uno de los mayores retos para Tomás es hacer plausible que el libre albedrío del ser humano no excluya la existencia de un mundo determinado por Dios, quien no sólo es el artífice del cosmos, sino quien, como ser perfecto, tiene un conocimiento perfecto de todos los hechos pasados, presentes y futuros. Quisiera ahora profundizar un poco en este tema, porque ayudará a establecer la relación que guarda el libre albedrío con la presciencia y predestinación divinas.

Tomás es consciente de la dificultad que reside en la tensión entre el preconocimiento divino y la exigencia de ver al ser humano como libre, aun si se supone que "la divina presciencia no se le impone al libre albedrío".[32] Una solución insinuada por Tomás es la siguiente: en el orden de las cosas (*ordo rerum*) dispuesto por Dios, el ser humano fue creado como libre. Dios es, en este orden, la primera causa de todo, mientras que los seres inferiores a él (ángeles, seres humanos etc.) son causas segundas. Nosotros, en cuanto causas segundas, es decir en cuanto somos capaces de hacer y deshacer cosas en el mundo, por un lado nos encontramos dentro del orden establecido por Dios, pero por el otro lado, como afirma Tomás tajantemente, no nos vemos obligados a seguir necesariamente ciertas directrices divinas. No se podría explicar la existencia del pecado y, por tanto, de los preceptos morales y legales que nos exhortan a obrar bien y evitar el mal en casos concretos, si no tuviéramos la capacidad de apartarnos de lo preestablecido. En el opúsculo *De rationibus fidei* Tomás ahonda este asunto:

> Queda por verse, si por la preordenación o predestinación divinas no se le impone necesidad a los actos humanos. En esta pregunta hay que proceder con mucha cautela para defender la verdad y para evitar el error de la falsedad. Es un error decir que los actos y eventos humanos no se subordinan a la presciencia y ordenación divinas. No es menos falso decir que por la presciencia y la

31 SG I, 88.

32 In II, Sent. 25, 1, 2 ad 2.

> ordenación divinas los actos humanos adquieren el carácter de lo necesario: se eliminarían la libertad del albedrío, la oportunidad de la reflexión práctica, la utilidad de las leyes, la exhortación al buen obrar y los premios de la justicia.

De esta manera vemos que la pregunta si el ser humano puede activa y libremente tomar parte en la consecución de la felicidad en un mundo causalmente determinado y divinamente predeterminado, tiene que ser respondida afirmativamente. Como dice Tomás:

> La preparación del hombre para la gracia procede a la vez de Dios, que es motor, y del libre albedrío, que obra movido por Dios. Puede, pues, ser considerada bajo estos dos aspectos. En cuanto procede del libre albedrío, la preparación no entraña necesidad alguna en orden a la consecución de la gracia, puesto que el don de la gracia sobrepasa el alcance de cualquier preparación humana. Por el contrario, en cuanto procede de la moción divina, alcanza necesariamente lo que Dios se propone, no con necesidad de coacción, sino de infalibilidad, porque los designios de Dios no pueden fallar...[33]

A mi manera de ver, la postura de Tomás conduce a lo que actualmente se consideraría una noción libertaria de la libertad humana: el libre albedrío no es compatible con la necesidad natural y divina, sino que constituye una realidad aparte y tiene un origen distinto al de las cosas naturales. Que el ser humano, debido al libre albedrío, pueda hacerse partícipe de la gracia divina, no excluye la ayuda de Dios.[34] Asimismo la ayuda divina sería obsoleta si el agente racional no obrara libremente. Si los seres humanos pueden obrar libremente con miras a los fines que ellos escogen, entonces debe haber cabida a la equivocación respecto de una interpretación correcta del fin último, aun cuando cada ser humano tenga el deseo natural de querer alcanzarlo. Esto quiere decir que, aun si todos los seres humanos tuvieran por su constitución el mismo

33 ST I-II, q. 112, a. 3 c.

34 *Quodlibeta* I - XI 1, 4, 2 ad 1: "*Per hoc quod hominis est se ad gratiam praeparare per liberum arbitrium, non excluditur necessitas auxilii divini...*".

deseo natural, este deseo no necesariamente se traduciría en deseos racionales que tuvieran la misma finalidad.

Al igual que Aristóteles, afirma Tomás que todos están de acuerdo sobre cómo se llama ese fin último, pero en cuanto al contenido del mismo la mayoría disiente. Esto se debe sobre todo a las deficiencias cognitivas y de juicio que nos pueden llevar a presentarnos un objeto como un bien aparente. La voluntad como deseo racional se basa principalmente en el conocimiento y en el juicio, los cuales pueden ser muy variados. Aún cuando podemos presentar un objeto como un bien inapelable, como lo sería el fin último o la salud, la voluntad como ejecutora del deseo no es coaccionada, lo cual es patente en el caso de las acciones que van en contra de un mejor conocimiento. De esta manera, y pese a que solemos dirigirnos a objetos considerados como bienes, la voluntad es en sí indeterminada, razón por la cual podemos desear algo tanto objetivamente malo (como querer comer chocolates siendo diabético) como algo objetivamente bueno (como seguir el tratamiento adecuado para la diabetes).[35]

Es, pues, curioso que el libre albedrío y, por consiguiente, la voluntad se convierten en instancias por las que libremente somos capaces de errar, pero también de hacer lo que nos lleva al fin último, es decir a la felicidad en la visión eterna de Dios.

35 DV 22, 6 c. : *"Et ex hoc sequitur indeterminatio voluntatis, qua potest bonum vel malum appetere. Cum autem voluntas dicatur libera, in quantum necessitatem non habet, libertas voluntatis in tribus considerabitur: scilicet quantum ad actum, in quantum potest velle vel non velle; et quantum ad obiectum, in quantum potest velle hoc vel illud, etiam eius oppositum; et quantum ad ordinem finis, in quantum potest velle bonum vel malum".*

Indicaciones biográficas

Ricardo Arias Trujillo

Doctor en historia de la Universidad de Aix-en-Provence, Francia. Actualmente es profesor asociado del Departamento de Historia de la Universidad de los Andes. Publicaciones por destacar: En coautoría con Fernán González, "Búsqueda de la paz y defensa del 'orden cristiano': el episcopado ante los grandes debates de Colombia", en *En la encrucijada. Colombia en el siglo XXI*, F. Leal (editor), Norma, Bogotá, 2006; *El episcopado colombiano: intransigencia y laicidad (1850-2000)*, CESO-Ediciones Uniandes-ICANH, Bogotá, 2003.
jarias@uniandes.edu.co

Jaime Barrera Parra

Es filósofo de la Universidad Javeriana, adelantó estudios de lengua japonesa en Yokosuka; tiene una maestría en teología de la Universidad de Sofía y otra en psicología social del Ateneo de Manila. Desde 2001 está inscrito en el programa de doctorado en teología de la Universidad Javeriana de Bogotá. Actualmente es profesor titular de la Universidad de los Andes en el Departamento de Lenguajes y Estudios Socioculturales de la Facultad de Ciencias Sociales. Publicaciones recientes: "Filosofía de la economía de la farmacología", en *Actas del Congreso Nacional de la Asociación Colombiana de Medicina*, 2003; "Tao y método en teología", en *Theologica Xaveriana*, 2004; "El cuidado del espíritu", en *Actas del I Congreso La educación desde las éticas del cuidado y la compasión*, 2005; "La caída del demonio de Agustín a Anselmo", en *Tratado sobre la caída del demonio. Anselmo de Canterbury*, Ediciones Uniandes, Bogotá, 2005.
jbarrera@uniandes.edu.co

FELIPE CASTAÑEDA

Profesor asociado y director del Departamento de Filosofía de la Universidad de los Andes. Publicaciones recientes: *"El Tratado sobre la caída del demonio* o el problema del origen y de la concepción del mal en Anselmo de Canterbury", en *Tratado sobre la caída del demonio. Anselmo de Canterbury*, Ediciones Uniandes, Bogotá, 2005; "La persona moral frente al Estado infalible: lo público y lo privado desde el problema de la insubordinación en Kant", en *Kant: Defensa y límites de la razón*, W. Herrera y C. de Gamboa (editores), Universidad del Rosario, Bogotá, 2005; "El derecho de retención del Nuevo Mundo en Solórzano y Pereira como superación del *ius ad bellum* de la Conquista", en *Juan de Solórzano y Pereira: Pensar la Colonia desde la Colonia*, D. Bonnett y F. Castañeda (editores), Ediciones Uniandes, Bogotá, 2006; "Entre la inmoralidad y la conveniencia de la guerra en Kant", en *Immanuel Kant: vigencia de la filosofía crítica*, F. Castañeda, V. Durán y L. E. Hoyos (editores), Siglo del Hombre, Bogotá, 2007.
fcastane@uniandes.edu.co

EMPERATRIZ CHINCHILLA

Licenciada en filología e idiomas de la Universidad Nacional de Colombia. Especializada en lenguas clásicas por la misma institución. En el momento se desempeña como profesora de lenguas clásicas en las universidades de los Andes y Nacional de Colombia. Coordina el Grupo de Traducción de Latín desde 1998. Cotraductora de *Fragmentos sobre Filosofía del Lenguaje. Anselmo de Canterbury*, Ediciones Uniandes, Bogotá, 2001; de *Principios de Dialéctica. Agustín de Hipona*, Ediciones Uniandes, Bogotá, 2003 y de *Tratado sobre la caída del demonio. Anselmo de Canterbury*, Ediciones Uniandes, Bogotá, 2005. Coautora de *Lectio et Actio. Para el estudio de la lengua latina,* Ediciones Uniandes, Bogotá, 2006 y de *Lectura y Práctica. Para el estudio de la lengua griega*, Ediciones Uniandes, Bogotá, 2005.
echinchi@uniandes.edu.co

ALFONSO CORREA

Es filósofo de la Universidad Nacional de Colombia y doctor en filosofía de la Universidad de París X. Actualmente es profesor asistente del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Publicaciones por destacar: "Ser/estar" en el *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire d'intraduisibles,* PUF, París, 2005; "Aristóteles: política y amistad", en *Estudios de filosofía política,* Universidad Externado de Colombia - Universidad Nacional de Colombia, 2004; "Una introducción a la teoría de las ideas de Platón", en *Lecciones de filosofía,* Universidad Externado de Colombia - Universidad Nacional de Colombia, 2003; "El hombre es un animal político por naturaleza", en *Lecciones de filosofía,* 2003.
alcorrea@gmail.com

MARIO ALBERTO DOMÍNGUEZ TORRES

Arquitecto de la Universidad de los Andes con la monografía "Intervención de la plaza Paloquemao como punto de partida para la creación de un espacio escénico" y literato de la misma institución con el trabajo: "Frankenstein o el Prometeo desencadenado". Profesor de Humanidades e Historia del Arte de la Universidad Jorge Tadeo Lozano y de Español de la Universidad de los Andes. Actualmente cursa la maestría en Teoría e Historia del Arte y la Arquitectura de la Universidad Nacional de Colombia. Es cotraductor de *Tratado sobre la caída del demonio. Anselmo de Canterbury,* Ediciones Uniandes, Bogotá, 2005.
madoming80@gmail.com

ALFONSO FLÓREZ

Doctor en filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, en la que actualmente se desempeña como profesor titular y decano académico de la Facultad de Filosofía. Publicaciones por destacar: *La ética de Meister Eckhart,* Ed. Facultad de Filosofía, Universidad Javeriana/Embajada alemana, Bogotá, 1983; *La filosofía del lenguaje de Ockham,* Ed. Comares, Granada (España),

2002; *San Agustín. La persuasión de Dios*, Ed. Panamericana, Bogotá 2004. Es traductor de *Suma de lógica* de Guillermo de Ockham, Ed. Norma, Bogotá, 1994.
alflorez@javeriana.edu.co

LAURA LILIANA GÓMEZ ESPÍNDOLA

Es filósofa de la Universidad Nacional de Colombia, en la que actualmente cursa estudios de doctorado en filosofía y en la que es docente de Filosofía Antigua. Es autora de "Acción voluntaria y responsabilidad en Aristóteles", en *Terceras Jornadas Filológicas Noel Olaya Perdomo*, N. Rodríguez *et al.* (editores), Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2006.
lauragomez@gmail.com; llgomeze@unal.edu.co

ROBERTO PALACIO

Filósofo de Universidad de los Andes, actualmente se desempeña como profesor de filosofía de la misma institución y de la Universidad del Rosario en Bogotá. Publicaciones por destacar: "Criterio de compromiso ontológico, ontología y relatividad ontológica", en *Ideas y Valores*, no. 99; "El concepto de filosofía en Wittgenstein", en *Universitas Filosófica*, Nº 23-24; "Darwin y la izquierda", traducción del texto de Peter Singer para la revista *El Malpensante*; "Sentido y sinsentido", traducción del texto de Bryan Magee para la revista *El Malpensante*; "La reconquista de la naturaleza humana", en *Gaceta*, F.C.E., febrero, 2006; "Del crimen nefando", en la revista *El Malpensante*; "La *Cannabis* del cosmos", en *Revista Número*, Bogotá, 2004.

palacio.roberto@gmail.com

CARLOS ANDRÉS PÉREZ

Filósofo de la Universidad de los Andes con la monografía de grado "La refutación kantiana del idealismo", Documentos CESO, Nº 26, Bogotá, 2001. Actualmente trabaja como profesor de la Facultad de Humanidades de la Universidad Jorge Tadeo Lozano.

Es coeditor y cotraductor de *Principios de Dialéctica. Agustín de Hipona*, Ediciones Uniandes, Bogotá, 2003. Cotraductor de *Tratado sobre la caída del demonio. Anselmo de Canterbury*, Ediciones Uniandes, Bogotá, 2005.
pericles12@gmail.com

JUAN PABLO QUINTERO

Antropólogo de la Universidad de los Andes con el trabajo de monografía "Estructuras de poder en la sociedad escandinava". Estudios de diplomado en arqueología naútica mediterránea en la Universidad de Barcelona. Actualmente adelanta estudios de maestría en antropología en el programa de arqueología de la Universidad de los Andes, con el proyecto "Ideología en la laguna de Guatavita: un estudio de las estructuras de poder en la sociedad Muisca". Es coeditor y cotraductor de *Principios de Dialéctica. Agustín de Hipona*, Ediciones Uniandes, Bogotá, 2003. Cotraductor de *Tratado sobre la caída del demonio. Anselmo de Canterbury*, Ediciones Uniandes, Bogotá, 2005.
pab-quin@uniandes.edu.co

CLAUDIA MARÍA RAMÍREZ

Adelantó pregrado en Literatura en la Universidad de los Andes, con una monografía bajo el título "El mal: principio formador y creador en *Dr. Faustus* de Thomas Mann".
clau-ram@uniandes.edu.co

ELSA RAMOS

Psicóloga de la Universidad de los Andes, con el trabajo de grado "El debate analógico-proposicional: la validez de la imagen mental". Filósofa de la misma institución con la monografía "Existencialidad, facticidad y ser-caído, una aproximación al ser ahí en tanto que cuidado". Actualmente se desempeña como coordinadora académica del Departamento de Psicología de la Universidad de los Andes. Es coeditora y cotraductora de *Principios de Dialéctica. Agustín de Hipona*, Ediciones Uniandes, Bogotá, 2003.

Cotraductora de *Tratado sobre la caída del demonio. Anselmo de Canterbury*, Ediciones Uniandes, Bogotá, 2005.
el-ramos@iniandes.edu.co

FELIPE ROJAS

Es arquitecto de la Universidad de los Andes. Tiene una maestría en filología clásica de la Universidad de Nueva York y de la Universidad de Harvard. Actualmente está finalizando un doctorado en arqueología clásica en la Universidad de California, Berkeley, con una disertación sobre el paisaje y la mitología de Anatolia. Es cotraductor de *Anselmo de Canterbury. Fragmentos sobre filosofía del lenguaje*, Ediciones Uniandes, Bogotá, 2001.
rojas@berkeley.edu

MANUEL ANTONIO ROMERO DE LA TORRE

Filosófo de la Universidad de los Andes con un trabajo de grado bajo el título: "El concepto de error en la filosofía cartesiana". Actualmente adelanta estudios de maestría en filosofía en la Universidad Nacional de Colombia y se desempeña como profesor de matemáticas del colegio Los Nogales. Es coeditor y cotraductor de *Principios de Dialéctica. Agustín de Hipona*, Ediciones Uniandes, Bogotá, 2003. Cotraductor de *Tratado sobre la caída del demonio. Anselmo de Canterbury*, Ediciones Uniandes, Bogotá, 2005.
manueel@hotmail.com

CHRISTIAN SCHÄFER

Doctorado en Filosofía y "Habilitación" en la Universidad de Regensburg, Alemania. Se desempeña como profesor de filosofía en la Facultad de Teología en la Universidad de Munich, Alemania. Algunas publicaciones por destacar: *Unde malum - Die Frage nach dem Woher des Bösen bei Plotin, Augustinus und Dionysius*, Würzburg, 2002; *The Philosophy of Dionysius the Areopagite*, Leiden / Boston, 2002; "La caída de los ángeles en Dionisio el Areopagita", en *Tratado sobre la caída del demonio. Anselmo de Canterbury*, Ediciones Uniandes, Bogotá, 2005; coeditor de *Mittelalterliches*

Denken, Darmstadt, 2007 y editor de *Platon-Lexikon. Begriffswörterbuch zu Platon und der platonischen Tradition*, Darmstadt, 2007.
schaefer@lmu.de

JORGE ELIÉCER SIERRA MERCHÁN

Es filósofo de la Universiad Nacional de Colombia y estudiante de la maestría en filosofía de la Universidad de los Andes. Actualmente es profesor de cátedra de la Universidad del Rosario de Bogotá. Publicaciones por destacar: *Tecnología y calidad de vida*, Voluntad, Bogotá, 2004; "Kant y el teísmo moral", en *Polisemía. Revista de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales Uniminuto*, 1, 2005; "Teísmo, ateísmo y el sentido de la vida", en *Hitos*, 2, 2005; "Kant, las geometrías no euclidianas y la desintegración de la síntesis *a priori*", en *Kant, límites y defensa de la razón*, W. Herrera y C. de Gamboa Camila (editores), Universidad del Rosario, Bogotá, 2005. Es coautor de *Filosofía I* y *Filosofía II*, Santillana, Bogotá, 2006.
jorgemill65@yahoo.com

JÖRG ALEJANDRO TELLKAMP

Doctor en filosofía de la Universidad de Halle-Wittenberg. Actualmente es profesor asociado de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México D. F. Publicaciones por destacar: *Sinne, Gegenstände und Sensibilia. Zur Wahrnehmungstheorie des Thomas von Aquin*, Brill, Leiden / Boston / Köln, 1999; "Esclavitud y ética comercial en el siglo XVI", en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 21, 2004; "Dominium, Sklaverei und Willensfreiheit – Freiheitsrechte im 16. Jahrhundert?", en *Mission und Sprache: Interdisziplinäre Erkundungen zum Orden Colonial in Iberoamerika*, M. Vollet y F. Castañeda (editores), Peter Lang Verlag, Frankfurt 2004; "Percepción, intencionalidad y lenguaje en el aristotelismo del siglo XIII", en *Tópicos*, 28, 2005; "The sensibilia per accidens according to Thomas Aquinas", en *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale/Intellect and Imagination in Medieval Philosophy/Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval: Actes*

du XIe Congrès Internationale de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), M.-C. Pacheco y J. Meirinhos (editores), vol. 3, Brepols, Turnhout, 2006.

tlkp@xanum.uam.mx